النظريـة الخلقيـة

عند أبى العلاء المعرى بين الفلسفة والدين

د. سناء خضر

الناشر
دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر
ت : ٥٣٥٤٤٣٨ ـ اسكندرية

إهداء

إلى المفكر الكبير الأستاذ

محمود أمين العالم

مع أطيب تمنياتي

د. صفاء خضر

النظرية الخلقية

عند أبى العلاء المعرى بين الفلسفة والدين

د. سناء خضر

النظرية الخلقية عند أبى العلاء المعرى

بين الفلسفة والدين

كمبيوتر : دار الوفـاء (علا علاء)

الطباعة : دار الوفاء لدنيا للطباعة والنشر

العنوان : ش ملك حفنى ، قبلى السكة الحديد

بجوار مساكن دربالة أمام بلوك ٣

ص.ب. ٢١٤١١ فيكتوريا - اسكندرية

رقم الإيـــداع : ١٦٨٦ / ١٩٩٩

الترقيم الدولى :1 - 33 - 5904 - 977

المقـدمـــة

يعتبر موضوع الأخلاق من الموضوعات الهامة التى شغلت الفكر الإنسانى منذ بدء الخليقة، حيث تناوله بالدراسة والتحليل العديد من المفكرين والفلاسفة فعلى سبيل المثال فى مجال الفلسفة نجد أن موضوع الأخلاق (ومما ينطوى عليه من أهمية قصوى فى مجال الحياة والإنسان) قد شغل الفلاسفة القدامى أمثال (أفلاطون - أرسطو - أبيقور) والفلاسفة المحدثين أمثال (ديكارت - كانط) والمعاصرين أمثال (وليم جيمس — برجسون).

وقد رأى البعض أن الأخلاق تنتمى إلى الفلسفة بينما نجد قولا آخر يقرر انتماءها إلى الدين، أما الفريق الثالث فيجمع بين الفلسفة والدين أو العقل والنقل أى الأخلاق التوفيقية.

كذلك ساهم رجال الدين بقسط وافر فى هذه الدراسة الأخلاقية، وكان موقفهم ينبع من موقف الدين، وما ينطوى عليه من قيم ومثل عليا ومبادئ إنسانية وأخلاقية فى صالح الفرد والجماعة.

من هذه العجالة اليسيرة نطرح **سؤالنا الآتى :**

هل كان للأدب بألوانه المختلفة سواء كان فى صورة نثرية أو شعرية - معطيات جديدة فى مبحث الأخلاق مثلما للفلسفة والدين؟ وثمة

سؤال آخر يفرض نفسه بالضرورة وأعنى ما هو موقف الأدب - تحديدا - من هذا البحث.

وقبل أن نشرع فى الإجابة على ما طرحناه، فنرى أن الفلسفة أثرت وتأثرت بالأدب قديماً وحديثاً لما بينهما من وشائج قوية، فنجد الفيلسوف الأديب والأديب الفيلسوف، وهذا ما نلمسه فى وجود قواعد فلسفية للنقد الأدبى عند أفلاطون وأرسطو فضلاً عن وجودها فى الدراما الإغريقية، مما يؤكد ارتباط الأدب بالفلسفة وانفتاحه عليها.

لقد كان للأدب بحق دوراً كبيراً فى طرح العديد من الأفكار والمعايير الجديدة والمثل الأخلاقية متمثلة فى قضايا أخلاقية بالدرجة الأولى كالعقيدة والحرية والخير والشر والثواب والعقاب والإنسان ومصيره. وكلها قضايا أخلاقية من الطراز الأول. وقد تحدث فى هذه القضايا بلغة الشعر العديد من الأدباء والشعراء القدامى، والمحدثين والمعاصرين.

ولكن سيكون مدار كتابنا هذا هو الرؤية الأخلاقية الخاصة "بأبى العلاء المعرى" الشاعر والفيلسوف، حيث قدم من خلال شعره ونثره رؤيته للأخلاق بمنظور جديد وعميق، لأن الشعر يعنى بالقضايا العامة، ومن ثم فهو أقرب إلى روح الفلسفة فتمثلت عبقريته الشعرية فى سبر الأغوار التى عاشها وعايشها فى ظروف مجتمعه التى عبر عنها بمزيد من الصدق والعمق والأصالة.

وفى هذا الكتاب نحاول أن نعرض لآراء "أبى العلاء المعرى" - الذى عرف بأنه رهين المحبسين - الأخلاقية ومكانتها بين العقل والنقل. فهل كان مؤمناً بالنقل مجحفاً بحقوق العقل فى الأخلاق. أم كان عقلانياً إلى حد انكاره لما أتى به النقل، أم موفقاً بينهما؟ وما هى الإضافات

الشخصية التى أضافها فى مجاله الأدبى إلى هذا المبحث الهام من مباحث الإنسان ألا وهو الأخلاق؟

وقد جاء تقسيمنا لمادة الكتاب على النحو التالى :

١ ـ الفصل الأول : أبو العلاء المعرى وعصره

وقد تناولنا فيه شخصية أبى العلاء من خلال بيئته، وحياته، وأخلاقه، ومكانته. مع ذكر أهم مؤلفاته. ثم عرضنا للمؤثرات الداخلية (وتناولنا فيها أحوال عصره) والمؤثرات الخارجية على فكر "أبى العلاء". ثم انتهينا بتوضيح مكانة أبى العلاء بين الفلسفة والدين.

٢ ـ الفصل الثانى : المضمون الأخلاقى للذات عند "المعرى"

وتناولنا فيه ما تحتوى عليه الذات من مضامين أخلاقية من خلال عرضنا للإنسان المتفرد والاغتراب والعزلة، والزهد، والتشاؤم وعبثية الحياة. ثم انتهينا بالبحث فى التعارض القائم بين تحقيق الذات والتفرد عند "المعرى".

٣ ـ الفصل الثالث : طبيعة الأخلاق عند "المعرى"

وقد أوضحنا الطبيعة الأخلاقية فى فكر "أبى العلاء" من خلال تحديد قيمة العقل، وعلاقة العقل بالأخلاق، والأخلاق المثالية عند المعرى.

٤ ـ الفصل الرابع : الأخلاق بين الفلسفة والدين عند "المعرى"

وقبل أن نتعرض لمكانة القضايا الأخلاقية عند المعرى بين الفلسفة والدين حللنا عقيدة المعرى بين الإيمان والكفر حتى يتبين لنا كنه العقيدة ثم تناولنا قضايا الأخلاق، ومنها قضية الخير والشر، والجبر والاختيار، والثواب والعقاب، والأخلاق الاجتماعية، والأخلاق السياسية.

لما كان موضوع الكتاب هو "النظرية الخلقية عند أبى العلاء المعرى بين الفلسفة والدين" لذا فإننا نرى أن المنهج (التحليل المقارن) هو أنسب المناهج للوفاء بهذه الدراسة الأدبية الفلسفية، مع الاستعانة بالمنهج

التاريخى فى بعض المواضع فهو منهج تحليلى لأنه يقوم بتحليل الآراء الواردة فى الأخلاق عند اليونانيين والإسلاميين و "المعرى" نفسه لانقلها كما هى. وهو منهج مقارن حيث نحاول من خلاله مقارنة أفكار "المعرى" الأخلاقية الفلسفية والدينية معا.

إذن فالمنهج الملائم هنا هو : المنهج التحليلى المقارن.

ولما كانت دراستنا تنصب على الرؤية الأخلاقية فى شعر "أبى العلاء" وموقعها بين الفلسفة والدين، لذا فإن هذا الكتاب يحاول الإجابة على التساؤلات الآتية :

أ - ما هو موقع البحث الأخلاقى فى فكر "المعرى" بين الفلسفة والدين؟

ب - إلى أى حد كان "المعرى" أصيلاً فى بحثه عن الأخلاق؟

جـ - هل هو بحق ينتمى إلى الشيعة أو احدى فرقها وهى النصيرية؟

وخاتمة الكتاب متضمنه النتائج التى توصلنا إليها من خلال التساؤلات التى وضعناها كغاية لكتابنا المتواضع، والتى أرجو أن يكون لبنة فى صرح كبير دعامته هذه الشخصية المتفردة "أبو العلاء المعرى".

والله الموفق

د.سناء خضر

الفصل الأول

أبو العلاء المعرى وعصره

١. المعرى - بيئته - حياته
٢. أخلاقه - مكانته
٣. مؤلفاته
٤. المؤثرات الداخلية والخارجية على فكر المعرى
٥. المعرى بين الشعر والفلسفة

١ ـ أبو العلاء المعرى

١ ـ المعرى ـ بيئته ـ حياته:

المعرى هو أبو العلاء[١] أحمد بن عبد الله بن سليمان بن محمد بن سليمان بن أحمد بن دواد بن المطهر بن زياد بن ربيعة بن الحرث بن ربيعة بن أنور بن اسحم بن أرقم بن النعمان بن عدى، وينتهى نسبه الأعلى إلى قضاعة ثم إلى قحطان.

ولد سنة ٣٦٣هـ[٢] ، وتوفى سنة ٤٤٩هـ فى معرة النعمان[٣]، وقد أوصى أن يكتب على قبره :

هذا جناه أبى علىّ وما جنيت على أحد

وقد رأى "المعرى" أنه من الكذب إشتقاق إسمه من الحمد [٤]، وإنما ينبغى أن يشتق من الذم فقال :

دعيت أبا العلاء وذاك مين ولكن الصحيح أبا النزول[٥]

بيئتـــه :

أما فيما يتعلق ببيئة المعرى فنجد أن نسب المعرى ينتهى إلى قضاعة، وهى قبيلة متشعبة، وكان لها شأن كبير فى الجاهلية والإسلام. والبعض يصلها بمعد بن عدنان وبعضهم يرتقى بها إلى يعرب بن قحطان[٦] . أما أمه فهى من أهل سبيكة، وهم وإن لم يكونوا من المبرزين

فى العلم، فإنهم كانوا من ذوى المروءة والشرف والكرم ومن أصل عربى خالص وشامخ فى الجاهلية والإسلام(٧).

وهكذا كان "المعرى" عربياً، وعاش عيشة عربية، وأظهر آثاره الأدبية كلها باللغة العربية. وقد أنفق حياته كلها فى درس الأدب العربى، ولكن الحق أن الأمم الإسلامية الأخرى كان لها حظ كبير فى تكوين مزاج "أبى العلاء"، ولاسيما العلمى والفلسفى. فلم يترك فرقة ولا طائفة إلا عرض لها، وأكثر هذه الفرق لم يكن عربياً خالصاً فلا شك أن هناك صلة وطيدة بين "أبى العلاء" والأمم الإسلامية غير العربية. فقد كانت بلاد الشام إبان الفتح الإسلامي مزدحمة بالشعوب المختلفة من الأرميين والنبط والعبرانيين والروم(٨).

ويؤكد "العقاد"(٩) على بيئة المعرى العربية وأثرها فيه. فيرى أن الشيمة التى لازمت "المعرى" طوال حياته هى شيمة (الوقار) المتمثلة فى أدب البيئة وأصول اللياقة. وفى الواقع فإن لهذه الشيمة وازع قوى عظيم الهيمنة على جميع النفوس وإن عدها البعض ثانية أو ثالثة أو رابعة فى ترتيب الزواجر الأخلاقية.

ومن المنطلق السابق كان الخمر والزنا والسرقة فى درجة واحدة من ناحية التحريم عند "المعرى" . ولهذا فهو يأبى أن يدخل الوليد على النساء بعد بلوغه العاشرة ويأبى أن تدخل المرأة إلى الحمام. وهذه هى الأخلاق اللائقة بالمرأة فى شريعة البيئة.

ومرجع ذلك عند "المعرى" سببين هما : تربية الأسرة فقد كان أبوه وأمه دوى التقوى والصلاح، ومرجعه أيضاً إلى النشأة العربية فقد كان "المعرى" عربى الطبيعة يعرف أن العرض قوام الشرف والعزة وأن الابتذال هو الهوان.

حيـاتـــه :

كانت حياة "المعرى" مليئة بـالكوارث ففـى عـام ٣٦٧ وهـى السنة الرابعة من حياته رمته الأيام بأول ما خبأت له وهو مرض الجـدرى الـذى فقد بعده بصر[١٠].

ومن تتبـع شـعر "المعـرى" يجـده مغمـوراً بـالألم الشـديد، والجـزن العميق لاصابته بالجدرى والعمى. ولانرى بيتا يذكر فيه الجدرى والعمـى إلا به حزن فقد كان كل ما يعلمه من الألوان هـو الأحمـر لأنـه لبـس ثوبـاً أحمر عند إصابته بالجدرى[١١].

هذا وقد مات والده بعد ذلك فى الرابعة عشر من عمره، وقد رثـى "المعرى" والده فى قصيدة له فى "سقط الزند" فى أيام الصبـا، ولكـن تكلـف البديع، والرغبة فى محاكاة الفحول، والاجتهاد فى إظهار علمه. ومقدرتـه كل ذلك جعـل شـعره فـى هـذه القصيـدة لا يكـاد يعبر سـوى عـن فصاحـة لسانه، وقوة حافظته. وقد نقد د. طه حسين قصيدة "المعرى" لمـا بهـا مـن تكلف فى اللفظ، ولخلوها من أى صورة تصلح أن تكون شعراً[١٢].

نقمت الرضا حتى على ضاحك المزن

فلا جادنى الاعبــوس من الدجن[١٣]

وإن كنـا نـرى أن أمزجـة النـاس تتفـاوت. فقد يـرى البعـض فـى سقوط المطرقة عذوبة، واحساس بالفيض والنماء، فى حين يشعر آخر به إحسـاس مخـالف كإحسـاس التشـاؤم والعبـث والنهايـة، أو إحســاس يملـؤه الاكتئاب. ففى حين يـرى البعـض قطـرات المطـر قطـرات مـن السـعادة، يراها البعض الآخر سيلاً من الدموع، وستاراً من الحـزن يسـد لـه السـماء عليه. ولذا فإننا لا نؤيد ما جاء به الدكتور "طه حسين" من نقد لهذا البيت.

وقبل أن نتعرف على رحلة "المعري" إلى بغداد (وهي ذات أثر بالغ على حياته) ينبغي أن ندرك أن عصر[14] "المعري هذا العصر الذي إزدهر فيه التاريخ عند المسلمين في جميع أقطارهم، وقد ظهرت شخصيات مثل "المسعودي" و "البيروني" و "البلخي". ولهذا العصر ميزة خاصة، وهي كثرة الترحال. وهذا الازدهار في الجغرافيا هو الذي اطلق لسانه بهذا البيت المملوء ثقة بالنفس :

ما كان في هذه الدنيا بنو زمن

الا وعندي من اخبارهم طرف[15]

وقد رحل "المعري" إلى بغداد سنة ٣٨٩ فأقام بها سنة ونصف، ثم رجع إلى بلده عازفاً عن كل رغبة في الاختلاط بالناس. فقد كان بطبعه عزوفاً عن التملق والمدح التكسبي، الذي كان سبيل الشعراء للكسب والشهرة، وقد كان شديد الحساسية بسبب عاهته، ولكنه قوى الثقة بعلمه. وهذا ما جعله بعيد عن الانسجام مع أهل عصره ولا سيما الخلفاء والأمراء[16].

ولكن لما دخل "أبو العلاء" بغداد أقبل عليه علماؤها وأدباؤها معجبين به، وبسعة علمه. وكانت بصحبته جماعة منهم "أبي القاسم علي بن المحسن القاضي التنوخي، وكخازن دار العلم، والشريفين "الرضي" و"المرتضي" "ابني أبي أحمد الموسوي". وقد روى أنه حضر مجلساً يوماً وجرى ذكر "المتنبي" فغضب المرتضي وأخذ يتتبع عيوبه لبغضه له، وكان المعري على عكس ذلك فهو يتعصب للمتنبي فقال : لو لم يكن للمتنبي إلا قوله (لك يا منازل في القلوب منازل) لكفاه فضلا : فغضب المرتضي واخرجه من مجلسه ثم قال لمن معه اتدرون أي شئ أراد

الاعمى بذكر هذه القصيدة مع أن لأبى الطيب ما مو أجـود منهـا؟ فقـالوا : النقيب السيد أعرف.

فقال أراد قوله فى هذه القصيدة [١٧]:

واذا اتتك مزمتى من ناقص ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ فهى الشهادة لى بأنى كامل[١٨]

وهكذا يتحدث "المعرى" عن رحلته للعراق فيقول :

كلفنا بالعراق ونحن شرخ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ فلم نلمم به إلا كهولا

ويبدو أن "المعرى" قد تميز بكثرة اسفاره بدليل بعض أبياتـه حيـث يقول :

إلى كم تشكانى إلى ركائبـــى

وتكثر عتبى خفية وجهــاراً[١٩]

ندمت على أرض العواصم بعد ما

غدوت بها فى السوم غير فعال[٢٠]

وكان دليل ذلك أيضاً معرفته بالعجم والعرب فى قوله :

لعمرى لقد شاهدت عجماً كثيرة

وعرباً فلا عجماً حمدت ولا عربا[٢١]

والآن فلنتسآل عن أسباب رحلته لبغداد. فنجد أن المعـرة لـم تكـن تحتوى على العلم بالقدر الذى يحتـاج إليـه "المعـرى"، وكذلـك مـدن الشـام، وأن بغداد هى دار العلم، وموطن الأدب والفلسـفة، ولعلـه كـان يطمـع فـى الشهرة، والصيت البعيـد وليـس إلـى ذلـك سـبيل إلا بغـداد. ففيهـا مجـالس المناظرة فى الفقه والكلام ويمثلها شعر "المعرى" ونثره أحسن تمثيـل، إلـى جـانب وجـود مكتبتيـن هــامتين فــى بغـداد همــا "بيـت الحكمــة" و "بيــن السوريين"[٢٢]

وهكذا كان الغرض من الرحلة هو دار الكتب، ولقاء فحول العلم والأدب، والاستمتاع بحضور محافلهم وحلقاتهم، والافادة من محاضراتهم[٢٣]، لأن بغداد تفوقت بكثير عن المعرة فى هذا المجال.

واذا كان الشاعر رحل إلى بغداد[٢٤] يلتمس الشهرة، ويرفض الحياة السياسية السيئة بحلب. فأما الشهرة فقد ظفر بها. أما الحياة الهادئة فلم يوفق إليها، فحال العراق لم يكن أفضل من حال الشام أيام "المعرى" ويحدد سببين صرفاه عن مدينة "السلام"، وقد كان عازماً أن يقيم فيها إلى آخر الدهر. إحداهما الفقر، والآخر مرض أمه فقال فى قصيدته التى بعث بها إلى "ابى القاسم التنوخى".

أثارنى عنكم أمران : والدة   لم ألقها، وثراء عاد مسفوتاً[٢٥]

وقد سمى "المعرى" بعد رجوعه من بغداد، واعتزاله الناس (برهين المحبسين[٢٦]) وأراد بالمحبسين كما يقول د. طه حسين منزله الذى احتجب فيه، وذهاب بصره. ولكنه ذكر فى "اللزوميات" سجوناً ثلاثة احداها منزلة، والآخر ذهاب بصره، والثالث جسمه المادى الذى احتبست فيه نفسه حيث يقول :

أرانى فى الثلاثة سجونى   فلا تسأل الخبر النبيث

لفقدى ناظرى ولزوم بيتى   وكون النفس فى الجسم الخبيث[٢٧]

٢ ـ أخلاقه ومكانته :

أخلاقه :

إذا نظرنا إلى أخلاق "المعرى"، وسلوكه العملى، لوجدنا أن هذه الأخلاق هى أخلاق مثالية فى طابعها، وسلوك قويم يقترب من المثال أو النموذج الذى ينبغى أن يحتذى به الناس، وسنذكر بعضاً من أخلاقه وسلوكه.

فمن هذه الأخلاق التى اتسم بها "المعرى" الزهد حيث يقول :

الحمد لله قد اصبحت فى دعة
أرضى القليل ولا أهتم بالقوتى
وشاهد خالقى ان الصلاة، لـه
اجل عندى من درى وياقوتى[٢٨]

ويقول أيضاً :

بلا مال عن الدنيا رحيلى
وصعلوكاً خرجت بغير مال[٢٩]

ومن هنا كانت أول خصائص "المعرى" الخلقية فى زهده واعراضه عما فى الحياة من اللذات، وسيرته تسعاً وأربعين سنة دليل على ذلك الخلق. كذلك العفة والقناعة وعزة النفس، وقد قضى حياته أو شطراً عظيماً منها مقلا من المال مكثراً من الأدب والعلم.

وقد كان رقيق القلب كثير العطف على الفقير. فقد أمن الحيوان من عدوانه. وكان كريماً. سخياً طيب النفس يبذل المال إذا ملكه[٣٠].

وقد أكدت الدكتورة "عائشة عبد الرحمن" على هذا الجانب فى أخلاق "أبى العلاء" فقالت أنه خالف بسلوكه جمهور المسلمين فحرم على نفسه ما أحل الله من طيبات الرزق، وامتنع عن الزواج، وجهر بأقوال تنم عن جبرتيه، وأخرى صريحة التجريح لرجال الدين. ومن هنا كان الطعن فيه، ومن هنا أيضاً كانت صلابته فى الزهد والتعفف لكن عصره الذى هضم الحقوق وأهدر الحرمات، يعد الزهد فى زينة الدنيا إثماً، والقناعة خطيئة، والصوم على طيبات الزرق معصية.

ومن العجيب ان العصور التى رجمته، وكانت عصور غربة للإسلام أنكرت عليه ما حرم على نفسه من طيبات الرزق، ولم تنكر إباحة

المحرمات، وانتهاك المقدسات رأت فى إمتناعه عن أكل اللحوم، وشرب اللبن إثما، ولم تر إثما فى محافل المجون، وأكل حقوق الناس، ولم تأخذ آخرين بإدعاء النبوة، واعتناق الثنوية، والجهر بالحلول، والتناسخ والرجعة، وكأن لم يكن فى الدنيا غير "المعرى" عدواً للدين، وخطراً على الإسلام والمسلمين، حتى اطلقوا عليه "عدو المجتمع"[٣١].

ولكن المعرى فى الحقيقة اختار لنفسه منهجاً عنيفاً قام على حب الزهد والنسك[٣٢]، وبغض المال، وكره النفاق، وكان لباسه قطناً، وأكله عدساً، وحلاوته التين، وخبزه من الشعير. وكان يتجنب أصناف اللحم، ويجزع من ايلام الحيوان وفى هذا يقول :

يقنعنى بلسن يمارس لى فإن اتتنى حلاوة فبلس[٣٣]

وإذا كان المعرى كما وجدنا فيما سبق يميل إلى الزهد والتقشف فى الحياة، فلابد انه كان يمتنع عن الرذائل، ومن هذه الرذائل شرب الخمر. وللمعرى أبيات لا حصر لها يؤكد فيها انه يكره الخمر، ويحذر منها فهى مفسدة للعقل والنفس ومنها :

كأن حباب الكأس وهى حبيبتـــه
إلى الشرب ما ينفى الحباب من السم[٣٤]

تجنب حانه القهبـــــــــاء
واهجر ابداً حانـــــــــــك[٣٥]

لو ضرب الغاوون بالسيـــف،
لا بالسوط، حد الخمر ما تابوا[٣٦]

توخ بهجر أم ليلى فانهـــا
عجوز، اضلت حى طسم ومارب[٣٧]

ان سرور المدام لم يـــدم

بل اعقبت بالهموم والســدم[٣٨]

لو كانت الخمر حلا ما سمحت بها

لنفسى، الدهر، لا سرأ ولا علنا

فليغفر الله، كم تطعنى مــأربنا

وربنا قد أحل الطيبات لنــا[٣٩]

لا أشرب الراح ولو ضمنــت

ذهاب لوعاتى واحزانـــى[٤٠]

أخو الراح ان قال قولاً وجــدت

احسن مما يقول، الصموتـــا

ويشرب منها إلى ان يقـــئ

ولا غرو إن قلت : حتى يموتـا[٤١]

قل للمدامة، وهى ضد النهـى

تنضو لها ابدا سيوف محـارب[٤٢]

هذه بعض أبيات قالها "المعرى" محذراً من الخمر. فهى من الناحية الشرعية حرام لأن الدين نهى عنها، وهى من الناحية الأخلاقية حرام، لأنها تذهب بالعقل، وتجعل الإنسان يأتى تحت تأثيرها بافعال لا أخلاقية. ولو كانت الخمر حلالاً ما اقترب منها "المعرى"، لأنه رجل يعتد بعقله، ويؤمن بقدرته على الزهد فى الأشياء. فإن كان قد حرم على نفسه الطيبات كما وجدنا، فما بالك بالمحرمات شرعاً وعقلاً.

ومن أخلاقيات"المعرى" أيضاً انه لم يمدح الامراء، لانه لا يفعل اشياء لا يرضى عنها، كما أنه يكره المبالغة والرياء وتزييف الحقائق وقد قال فى ذلك :

بعثت شفيعاً إلى صالـــح وذاك من القوم رأى فسد[٤٣]

فإن كان "المعرى" قد اضطر إلى ذلك لصالح بلاده إلا أنه يرى ان ذلك فساد لاينبغى أن يفعله أحد.

ومن أخلاقه أيضـاً تواضعـه الجم، حيث نـرى التواضـع[٤٤] فـى شخصيته، والتهوين من قيمة علمه وأدبه فيقول فى ذلك :

ماذا تريدون؟ لا مال تيسر لى

فيستماح ولا علم فيقتبــس

أتسالون جهولاً أن يفيدكـم

وتحلبون سفياً ضرعها يبس؟ [٤٥]

أما وفاؤه لاصدقائه[٤٦]، وحفظه لودادهم فكان كبـيراً. ففـى "سـقط الزند" وفى "الرسائل" اشارة إلى ذلـك. إلـى جـانب حيـاؤه. فـالكذب عـدوه وخصمه ورغم أن "المعـرى" أديـب إلا أنـه يمقـت أخـلاق الأدبـاء ويزمهـا فيقول :

وما أدب الأقوام فى كل بلدة إلى المين إلا معشر أدباء[٤٧]

مكانتـه :

كان "للمعرى" مكانة مرموقة، وقـد اهتـم الكثيرون بإبرازهـا علـى السطح ومحاولة وضعها ناموساً للبشر، وان لم يخل "المعـرى" كغيره مـن المفكرين العظماء من النقد والهجوم، إلا ان هذا كان يأتى فى القليل النادر، وسـوف نشـير إليـه. فقد كـانت"للمعـرى" مكانتـه علـى المسـتوى الخـاص والمستوى العام (أى فى داخل الفكر العربى والتراث العربى كله).

فعلى المستوى الخاص :

نجد أن محبوه ومبغضوه اتفقوا على أنه كـان وافر لبضاعـة مـن العلم، غزير متميز فى الفهم وقوة الحافظة واللغة[٤٨].

كما أن سعة اطلاع "المعرى" على أسرار العربية مكنته من إتقان شعره، وأنه لو جمع جامع ما جاء فى شعر "أبى العلاء" من فرائد الألفاظ ونوابغ الكلمات لاجتمع له معجم طريف فى بابه يغنى الناظر فيه عن كثير من معاجم اللغة.

أما المعانى التى طرقتها فهى غاية فى الدقة والطرافة والابداع مع الكثرة فى التنوع والتوليد والتجديد. ولهذا كانت صفة الخلود هى صفة شعر "أبى العلاء". بل ان كل شعر يجمع بين العناصر التى جمعها شعر "أبى العلاء" من حيوية الموضوع وعمق التفكير، وصراحة التعبير فإنه لخليق بالعيش الطويل(٤٩).

وفى تصنيف الشعراء نجد أن الشعراء أربعة شاعر قصر أكثر شعره على أغراض نفسه، وأهوائه فهو شاعر فردى مثل "عمر بن أبى ربيعه". وشاعر أضاف إلى أغراض نفسه ما يتعلق بقبيلته فهو شاعر قبلى أو شاعر قبيلة مثل "النابغة الذبيانى". وشاعر تجاوز ذلك إلى ما يتعلق بالأمة كلها فهو شاعر أمة مثل "الفرزدق". وشاعر لم يقتصر شعره على أمه واحدة، إنما تناول فى شعره أمم مختلفة فتصدى لعاداتها وآدابها وعقائدها وما شاكل ذلك فهو شاعر عالمى وهو ما ينتمى إليه "المعرى"(٥٠).

فقد كان المعرى جريئاً قوى الروح والارادة ذكياً عالماً قادراً على التعبير عما خالج نفسه من عواطف وأفكار. قادراً على انتقاد كل ما لا يقبله الخلق الكامل، والعقل السليم بحرية وجرأة غير مبال بما تأتى به أراؤه بالنسبة لعصره من مقت ونكبات عليه(٥١).

ولهذه المكانة السامية جادت الشعراء بالشعرفى مدح "المعرى" فى حياته وبعد مماته. فقد قال عنه الشيخ "القيسرانى"[٥٢] وكان قد اجتاز المعرة فكتب عند قبره "أبى العلاء" [٥٣]

نزلت فزرت قبر أبى العلاء ... فلم ارمن قرى غير البكاء

ألا يا قبر حمد كــــم جلالٍ ... تضمنه ثراك وكم ذكـــــاء

ولأبى العلاء قوله عن نفسه[٥٤] :

أبا العلاء يابن سليمــــــان ... ان العمى أولاك إحسانا

لو عانيت عيناك هذا الورى ... لم ير انسانك انسانـا

وقوله أيضا :

قالوا العمى منظر قبيـح ... قلت بفقدانكم يهـــون

والله ما فى الوجود شئ ... تأسى على فقده العيون

ويعد "المعرى" من هؤلاء العظماء[٥٥] الذين تتفاوت فى تقديرهم الأجيال وتتشعب الآراء، وتتجدد الرغبة فى دراستهم بتجدد الآزمان. ففى عصرنا الحاضر نفهمه على أسلوب يغاير أسلوب معاصريه فى فهمه. فما كانوا ينقمونه منه، ويكرهونه من أجله نراه نحن موضعاً للعطف والرحمة والتأمل. وما كانوا ينظرون إليه بعين التصغير والتجهيل ننظر إليه بعين الإكبار والتبجيل. وأهل العصور المتأخرة أحسن تقديراً للعظماء.

ولعل من أعظم غرائب العظماء الجديرة بالنظر هو التئام النزعة الفلسفية بالسليقة الشعرية فى "أبى العلاء المعرى".

وعلى المستوى العام :

نجد أن المعرى كان قمة الفكر العربى، وذروته. وفى تاريخ الفكر عباقرة لهم مكانتهم الفكرية، وعمالقة لهم عظمتهم البيانية والعملية.

ولكن المعرى كان فى فكره غير هؤلاء وهؤلاء. فقد كان فكره عربياً محضاً لا يخرج عن نطاق العربية وعلومها، أو اللغة ووسائلها البيانية، فما تأثر بأى ثقافة من ثقافات الأمم الأخرى(٥٦) حتى تلك التى خالطت العرب بعد غلبه الإسلام،وأصبحت الصفة المميزة للعرب هى الإسلام(٥٧).

فقد كانت حياة "المعرى" المتفردة والمتسمة بالوقار والصرامة، وبأقصى درجات الجد والالتزام كامنة وراء ذلك الشعور بمكانة أبى العلاء(٥٨). فلم تنجب الحضارة العربية فى العصور الخوالى من يفوقه فى أصالة الرأى، ونفاذ البصيرة، وصدق النظرة، وروعة الخيال، وإحكام القول. ولم يشغل النقاد والباحثين أديب عالم وفيلسوف مفكر كما شغلهم (رهين المحبسين) (٥٩).

كما يرى د. طه حسين أنه ليس فى شعراء العرب كافة من شارك "المعرى" فى خصال امتاز بها وهو الشعر الفلسفى فى (اللزوميات). وربما خيل أنه شعر قديم عند العرب نظم فيه "زهير بن أبى سلمى" "وعدى بن زيد" "و أبو العتاهية" "و المتنبى" لأنهم طرقوا فنون الحكمة والزهد، ولكن علىغير طريقة المعرى فقد أنشأ أبو العلاء فناً من الشعر أنزل الفلسفة من منزلتها العلمية المقصورة على الكتب إلى حيث تسلك طريقة الشعر، وتصل إلى قلوب الناس, والمقصود بالفلسفة هنا أشمل معانيها سواء كانت إلهية أو خلقية أو طبيعية. كذلك عمد المعرى على إثبات النظريات فى الفلسفة والطبيعة والأخلاق(٦٠). وهنا نجد الدليل على فنه فى جمعه بين العلم والفلسفة حتى لقب شاعر الفلاسفة وفيلسوف الشعراء(٦١).

وهكذا كان للمعرى حضوره المتميز فى القلب من تراث العرب وحضارتهم الفكرية. حيث أنه بقى خلال قرون أربعة عشر هى عمر تلك

الحضارة عطاؤه للعقل والوجدان واللسان نسيج وحده. وهذا التفرد في الفن والحياة كاف ليجعله سيره وابداعه محوراً لاجتهادات متجددة من الدارسين[٦٢].

ورغم كل ما سبق من توضيح لمكانة المعرى فى الأدب والفلسفة على المستويين الخاص والعام، وعكوف الباحثين على إبراز جوانب الإيجاب فيه. إلا أنه لم يفلت من النقد والتجريح. فهناك من ألحقه بالذندقة [٦٣] حيث قال عنه أبو الفرج بن الجوزى فى تاريخه : زنادقة الإسلام ثلاثة : "إبن الراوندى" و "أبو حيان التوحيدى" و "أبو العلاء" وأشدهم على الإسلام "أبو حيان".

وهناك فريق[٦٤] ينقل عن "المعرى" ما رأى أو ما سمع من غير تبين ولا تمحيص وفريق يلحق بكلامه ما ليس منه، وآخر ينسب إليه أموراً لا يؤيدها العقل، وفريق استباح لنفسه التصرف فى أقواله. أما أكثر العلماء الشرعيين فهم يبذلون المجهود فى التنفير من شعره، حتى لا يطلع الناس على ما فيه من نقد العلماء، ورؤساء المذاهب والحكومات وحرية الفكر فى المباحث الدينية والسياسية والإجتماعية.

٣ ـ مؤلفاته[٦٥]

أ ـ سقط الزند[٦٦] :

وهو من أعرف كتب "أبى العلاء"، وأكثرها تداولاً بين المتأدبين والباحثين وله شروح عديدة منها :

١ ـ شرح "أبى العلاء المعرى" المسمى "ضوء السقط"، وهو لم يشرح جميع (سقط الزند) بل أملى شرحه على تلميذه أبى عبد الله الاصبهانى إلى (الدرعيات).

٢ ـ **شرح "التبريزى"**[٦٧] وهو من أقدم الشروح بعد أبى العلاء وقد قرأ التبريزى على أستاذه (سقط الزند) وفى ذلك قوله "وكان يغير الكلمة إذا قرأت عليه شعره فى صباه، المقلب بسقط الزند، ويقول معتذراً عن امتناعه : مدحت فيه نفسى فانا أكره سماعه. وكان يحثنى على الاشتغال بغيره من كتبه كلزوم مالا يلزم وجامع الأوزان وغيرهما".

وقد شرح التبريزى "سقط الزند" بعد وفاة المعرى.

٣ ـ **شرح "ابن السيد البطليوسى"**[٦٨]. وليس هذا الشرح خاصاً "بسقط الزند" فقط. بل أيضاً أضاف (لزوم مالا يلزم) ويمتاز هذا الشرح بكثرة التعرض للتحقيقات اللغوية، والمسائل النحوية، وهو شديد الولع بالموازنة بين معانى "المتنبى" "والمعرى"

٤ ـ **شرح "أبى رشاد الاخسيكثى"**[٦٩]. وقد سماه (الزوائد) وقد ضاع هذا الشرح.

٥ ـ **شرح "ابى يعقوب"**[٧٠] وقد طبع لأول مرة فى مدينة تبريز، وعلى حواشيه "الخوارزمى المسمى (خرام السقط).

٦ ـ **شرح الإمام "الرازى"**[٧١] وليس لهذا الشرح وجود فى مكتبات العالم.

٧ ـ **شرح "الخوارزمى"**[٧٢] وقد سمى شرحه (ضرام السقط)

ويمتاز هذا الشرح بعمق غوصه على أسرار معانى "المعرى"

٨ ـ **شرح "البارزى"**[٧٣] وقد سمى كتابه (العمدة فى شرح سقط الزند) [٧٤].

وقد ورد فى سقط الزند الذى نحن بصدده ثلاثة شروح أساسية فقط هى التبريزى، البطليوس، الخوارزمى. وإن كنا اعتمدنا فى الأبيات التى استعنا بها من (سقط الزند) على شروح "التبريزى" أكثر من غيره لكونها أكثر دقة. ولاشتمالها على ما جاء به البطليوس والخوارزمى.

وهناك من يرى[٧٥] ان الذين أرخوا "لأبى العلاء" من القدماء قد أوهمونا أن صاحب (سقط الزند) نفسه لم يكن راضياً كل الرضا عن أشعاره التى تضمنها هذا الديوان. ولكن الحقيقة أن المعرى كان يحتفل بديوانه هذا احتفالاً ظاهراً يدل على ذلك أنه عنى بشرح الغريب من ألفاظه، وجعل هذا الشرح فى كتاب خاص سماه (ضوء السقط). وقد أورد المعرى فى مقدمة (سقط الزند) أقوال ذات قيمة كبيرة. فهو يلقى الضوء على كثير من القضايا التى يختصم الباحثون فيها منذ زمن بشأن المعرى فى شعره، وفلسفته، ومعتقده الدينى.

وقد أملى[٧٦] "المعرى" هذا النص اثناء اعتزاله الأخير فى منزله بمعرة النعمان بعد الأربعين من معمره، ذلك العهد الذى أنشا فيه خيره أعماله الفكرية والأدبية وأملى فيه (اللزوميات) ذاتها.

وأما سبب وجود (الدرعيات) [٧٧] فى (سقط الزند) وهى موجودة فى الجزء الخامس من (سقط الزند) هناك رأى يؤكد أن قصائد أبى العلاء الواردة فى (سقط الزند) والمتصلة بمدح امراء حلب المناضلين للروم تجرى مجرى قصائد المتنبى المعروفة بالسيفيات، والقصائد الروميات "لابى فراس الحمدانى" وهى حلقة من حلقات ملحمة الحروب العربية الرومية. فقد شعر المعرى بينه وبين نفسه أن روح الجهاد قد فتر عند المسلمين. فقد التزموا خطة الدفاع دون الهجوم، وقد أحب أن يعبر عن هذا الاعتقاد فنظم تلك المجموعة الغربية من القصائد المعروفة (بالدرعيات) فالدرع وقاية لا سلاح هجوم كالسيف والرمح والقوس.

ولكننا نرى أنه إلى جانب السبب السابق الذكر فقد كان هناك سبباً آخر، وهو إرادة المعرى أن يخوض جانب جديد عليه من الشعر، وهو الشعر لوصفى أو (شعر الوصف) فقد حُرم حاسة البصر، ولكن كان يقرأ

عليه اشعاراً كثيرة لغيره مليئة بالوصف، وابراز الصور. فكان ما سمع عن الدروع حافزاً على وصف الدروع وعلاقتها بالحرب والسلم.

ب ـ اللزوميات[٧٨]

إذا كانت دواوين "المعرى" ثلاثة هى (سقط الزند) ويقال أنه أنشده فى أيام الشباب، والثانى فى (الدرعيات) وقد طبع ملحقاً (بسقط الزند)، والثالث اللزوميات. فإنها من أكبر الدواوين نظمت كلها فى طوره الثالث[٧٩] فمثلت حياته وعقله ووجدانه وخلقه أحسن تمثيل[٨٠].

ولفظ (اللزوميات) أو (لزوم ما لا يلزم) هو شعار أبى العلاء فى جميع أطوار حياته، وخاصة بعد رجوعه من بغداد. فقد التزم فى شعره وفى سيرته أشياء لم يلتزمها من قبل، ولم يكن من الحق عليه إلتزامها، وإنما آثرها حين رضى لنفسه التكلف والمشقة واحتمال المكروه. فالتزم فى (اللزوميات) أن تكون القافية على حرفين، أى أن يلتزم حرفاً لو اسقطه لما كان متجاوزاً قواعد القافية. ولم يرد "أبو العلاء" أن يظهر فى هذا الكتاب مقدرته اللغوية، وبراعته كما قال البعض، ولكنه سلك هذا المسلك ليكون أدنى إلى إيثار الغريب حتى تخفى أغرضا الكتاب على كثير من الناس، وهذا هو علة حبه للرمز والإيماء وإيثار الألفاظ الجافية، حتى يخفى أمر كتابه على بعض المتشددين فى الدين حتى لا يتخذوه وسيلة لاهدار دمه وازهاق نفسه[٨١] وإن كنا لا نتفق مع هذا الرأى إلا أننا سنعرض وجهة نظرنا فى موضعها من هذا الكتاب.

ففى (اللزوميات) دلالات نفسية[٨٢] من حيث هى تعبير عن الذات العلائية والفن فى آن معاً. وهى لا تخفى على قارئها. ولكن التزام الشعراء ما لا يلزمهم من قيود الشعر هو فى الحقيقة فن قديم، وهو موجود لدى الجاهلية. والشائع عند الدارسين أن شعر "المعرى" فى (اللزوميات) ما

هو إلا نمط من الاعنات والصعوبات ولكن "المعرى" قد عبر عن مطلقاته الميتافيزيقية والعبثية، ومن ثم عن أشد الأفكار والمشاعر الإنسانية وأوغلها تجريداً بنبرة أليفة تجد مستقرها فى القلب والوجدان.

وقد حاول البعض[٨٣] إيجاد فوارق بين أسلوب "المعرى" فى (سقط الزند) و (اللزوميات) من حيث أن "المعرى" فى الأول شاعر، وفى الثانى فيلسوف، أو مفكر متذهب يجرى فى هذه المسألة على غير ما تقتضيه طبيعة الشاعر الإنسان.

جـ - رسالة الغفران[٨٤] :

وأملى "أبو العلاء" هذه الرسالة فى معرة النعمان حوالى ٤٢٤ هـ ردا على رسالة تلقاها[٨٥] من أديب حلبى من معاصريه هو "ابن القارح"[٨٦].

وهى رسالة اخوانية من الرسائل الطوال التى تجرى مجرى الكتب المصنفة. ويستطرد فيها "المعرى" إلى رحلة خيالية فى العالم الآخر، ويذهب إليها "إبن القارح ويوجه فيها خطاه بين الجنة والجحيم. وهذه الرسالة من تراث "أبى العلاء" فى عهد عزلته، وفى صميم الشطر الثانى من رحلة حياته. وكان يودع العقد السادس من عمره ويستقبل السابع. وقد أملى الكتاب بعد أن انضجته الأيام بتجاربها ومحنها. وقد طال تأمله فى مصير الإنسان. فقد كان "المعرى" متأثراً بموقفه من الدنيا والناس ورأيه فى "إبن القارح" الذى اعطاه "المعرى" الدور الرئيسى فى (الغفران). فأطل بناء عن طريقه على عالمه الآخر[٨٧].

والغريب هو المقدمة غير المألوفة التى افتتح بها رسالته إلى "ابن القارح" حيث قاده إلى رحلة عجيبة إلى العالم الآخر، وفرض عليه دور البطولة فى (الغفران) قبل أن يبدأ فى الرد على أولى فقرات الرسالة (ولم

يكن "المعرى" يعرف "ابن القارح" إلا سماعاً فقط حيث قال عنه هذا الذى هجا أبا القاسم على بن الحسين المغربى) وهذه العبارة تعنى الشر والعقوق، حيث عاش "ابن القارح" محسوباً على أل المغربى حيث كانت الدنيا لهم يتقلب فى نعمتهم ثم دار "ابن القارح" مع الأيام وتنكر لمن كانوا أولياء نعمته، وأفحش فى سبهم.

أما العقدة فى رسالة الغفران فتتمثل فى المعادلة الصعبة بين زهد مؤلفها وشهوانية بطلها، وفى التورية الدقيقة لسخرية "أبى العلاء" بابن القارح فى هذا الدور العجيب الذى اختاره له على وجه التمنى والرجاء من صديق يطمع له فى حسن المآب.أو لعل عقدتها فى المأزق الحرج الذى يجعل تصور أبى العلاء لعالمه الآخر مظنة التباس بالحياة الآخرة فى العقيدة الدينية(٨٨).

وإذا كان المعرى مسرفاً فى عرضه للمتع الحسية وتشخيص الشهوات، واللذات المادية، وما فى ذلك من دلالة على نفسية المحروم وأثر صومه الطويل وقيوده على نفسه إلا أن شهوانية "ابن القارح" هى التى وجهت "أبا العلاء" إلى أن يحشد له ما يعلم أنه يرضى مزاجه، ويلائم هواه. وهكذا كانت الغفران عالم لأديب مفكر وعالم لغوى اتخذ من هذه الرحلة فرصة للقاء الشعراء واللغويين والرواه ليناقشهم فيما كان يشغله ويشغل عصره وبيئته من قضايا الشعر واللغة(٨٩).

ولأهمية رسالة الغفران فقد حاول الباحثون والأدباء إيجاد علاقة بينها كعمل أدبى وأعمال أخرى فعلى سبيل المثال(٩٠) هناك علاقة ممكنة بين الغفران ورسالة (التوابع والنوابع لابن شهيد الاندلس) والعلاقة الممكنة بين الغفران و (الفردوس المفقود للشاعر الانجليزى جون ملتون) وثالثهما والأهم العلاقة الممكنة بين تلك الرسالة و(الكوميديا الإلهية للشاعر

الإيطالى دانتى) والرابعة العلاقة الممكنة بينها وبين قصص العالم الآخر فى الأدب الاسلامى كقصة (الاسراء والمعراج).

فمنذ القرن الرابع عشر حتى الآن والمعلقون والشراح والنقاد يتناولون كوميديا دانتى(٩١) من النواحى الفلسفية والسياسية والأخلاقية. حيث يجدون فيها كثير من المعانى والرموز ذات المغزى والدلالة والأهمية. حيث أعطى "دانتى" صورة نابضة بالحياة لعصره ووطنة، وقد استخدم الكلمة كآداه تشكيلية مع تناول أسلوب بنائها المعمارى، وتصوير الرحلة الدانتية عبر الجحيم والمطهر والفردوس أى أجزاء الكوميديا الالهية الثلاثة.

والسبب فى كتابة هذه الكوميديا سبب شخصى فعندما لم يفلح "دانتى" فى الزواج من حبيبته "بياترتيش" ولا الفلسفة انغمس فى الحياة، واكتشف مع صديقه، "فوريزى دوناتى" وبعض الشباب أن المتعة تكمن فى مغامرات اللهو، وقد نظم قصيدة تحدث فيها عن نساء فلورانسا الجميلات، ثم نشأت فكرة (الكوميديا الإلهية) بهدف تمجيد "بياترتيش" وتخليدها، وقد سمى مؤلفاته بالكوميديا. والعنوان غير مناسب، ولكن فى عصر دانتى فقدت كلمة تراجيديا وكوميديا صفتهما الحقيقية.

والكوميديا الإلهية عبارة عن رحلة تخيلها دانتى حافلة بالرؤى خلال العالم الآخر. وتقوده "بياترتيش" حبيبته إلى باب الفردوس، وتؤكد له أن بهجته هناك حيث تكمن فى التأمل الروحى الأبدى ومحبة اللـه. وقد إزداد حب "دانتى" لها لأنها انتشلته من نفسه وأدارت نظره إلى أعلى، فاختتمت الرؤيا بالجلال الإلهى.

والكوميديا الإلهية مليئة بالرموز "فبياترتيش" رمز للحكمة الإلهية، والشمعدانات السبعة ترشد الناس إلى طريق الخلاص، والعربة رمز

للكنيسة، والجريفون (حيوان خرافى لـه رأس نسر وجناحـان) رمـز للسيد المسيح الذى يقود الكنيسة.

ومـن هنـا نـدرك أن الخـلاف الجوهـرى بيـن "الكوميديـا" و"رسـالة الغفـران" أن "الكوميديـا" ملحمــة شـعرية قائمــة علــى مضمــون فكــرى وتصويـرى بعيـد الخيـال شـديد التحليـق فـى مجـال الإبـداع. أمـا (رسـالة الغفران) فهى قصة نثرية فى قسمها الأول قائمـة علـى السـجع والتصنيـع، وفى قسمها الثانى جواب على عدة مسائل، كما أن الاختلاف فى الاسـلوب والمشاهد ونوعية صور النعيم والجحيم اختلاف واضـح بيـن الأثريـن، ولا نفهم كيف يمكن أن تترجم (رسالة الغفران) دون أن تفقد قيمتها التى تتجلى فى أسلوب الصنعـة وحفـاظ الشـعر علـى أوزانـه، وعلـى وجـود عـدد مـن المسائل النحوية واللغوية التى لا يمكن ترجمتها، وإذا ترجمت لا يفهم منها شئ. وإنما اغتر بعض الباحثين لوجود الشبه بيـن الأثريـن الأدبييـن، بينمـا الأجـدر أن الشـاعر "دانتـى" قـد تـأثر بقصـص الإسـراء والمعـراج كمـا يصورها الصوفية المسلمون، وعلى رأسهم "محى الدين بن عربى"[٩٢].

٤ ـ الفصول والغايات[٩٣]

ويعـد هـذا الكتـاب مـن أعظـم كتـب "المعـرى" فـى تـاريخ الأدب العربى، فهو يؤرخ فلسفته تاريخاً دقيقاً، حيث ينبئنـا "المعـرى" أنـه كـان ينتظر الخير دون أن يظفر به، حتى بلغ الثلاثين، ولـم يبلـغ مـا كـان يريـد وجه حياته وجهة أخرى... وهذه الفلسـفة العلائيـة معروضـة فـى الفصـول والغايات، عرضاً واضحاً أشد الوضوح، غامضاً أشد الغموض[٩٤].

والفصـول والغايـات، موضـوع علـى حـروف المعجـم. وقـد أراد بالغايات القوافــى لأن القافيـة غايـة البيـت. وفيـه قوافـى تجـئ علـى نسـق

واحد. ومقداره مائة كراسة. وهو الكتاب الذى افترى عليه بسببه، وقيل أنه عارض به السور والآيات تعدياً عليه وظلماً،ولكن الكتاب ليس من باب المعارضة فى شئ[٩٥]. ولم يقصد "المعرى" به معارضة أو مجاراة القرآن الكريم. فذلك من قول حساده، وكيف يريد ذلك، وهو يمجد الله فيه أحسن تمجيد ويقر له بالعبودية[٩٦]. فالفصول والغايات كتاب العظات سبح فيه المعرى صنع الخلاق، وبديع السماوات والأرض. فقدم الدليل على ايمانه القويم[٩٧].

٥ ـ رسالة الملائكة :

من جملة كتب ورسائل "أبى العلاء" (رسالة الملائكة) وقد ألفها جواباً عن مسائل حرفية سأله عنها بعض الطلبة، وهى جزء واحد تتكون من عشرين كراسة. وهى من إملاء "المعرى" نفسه، والفهرست والعنوان من خط الرسالة، وقد ذكر أبو العلاء فى المقدمة ما يدل على أنه ألفها حين بلغ الشيخوخة.

وقد كان السؤال فى الرسالة عن ست عشرة مسألة حرفية وهى المذكورة فى فهرس هذه الرسالة فأجاب عنها "المعرى" وقدم أمام الأجوبة مقدمة ذكر فيها إحدى وعشرين مادة بحث عن أصولها وأوزانها واشتقاقتها وأحكامها وغير ذلك ومنها الملك ــ عزرائيل ـ منكر ونكير ـ الحور ـ العبقرى ـ موسى.

أما بالنسبة لسبب التسمية فلم يصرح به "المعرى" ولعله جعل ذلك عنوان لها كما سمى غيرها كرسالة المنيح والغفران والأغريض وتاج الحرة. وربما كان السبب فى ذلك أيضاً أنه افتتح القول بالكلام على ملك وملائكة، ثم ذكر جبريل وميكائيل وغيرهم.

وقيمة هذه الرسالة تبدو فى أنها أوضحت أن هذا العلم وهو علم الصرف، بلغ الذروة القصوى فى ذلك العهد، وأن لرجال ذلك العهد باع طويل فى معرفة الأبنية، وضبطها ووضع المقاييس، والقدرة على البحث فى أصول الكلمات وردها إلى أصولها. كما تمثل تلك الرسالة ما بلغ إليه، العلماء من حرية القول، والإقدام على نقد الائمة ودحضن حججهم[٩٨].

وفى النهاية نستطيع القول أن "المعرى" كان لغوياً كبيراً وشارحاً وناقداً وله من رسائل اللغة وشرح الشعر ونقده العدد الكثير منها كتاب فى معانى شعر المتنبى (معجزة أحمد)، وكتاب يعرف باسم (ذكرى حبيب) فى تفسير شعر أبى تمام، وكتاب (عبث الوليد) وهو يتعلق بشعر أبى عبادة البحترى وكتاب (تفسير شواهد الجمهرة) وهو معجم لغوى[٩٩] كبير إلى العديد من الكتب والرسائل ومنها السادن، واقليد الغايات، والايك والغصون، وسيف الخطب وخطبة الفصيح، وملقى السبيل، ووقفه الواعظ، وجامع الأوزان الخمسة، والسجع السلطانى وسجع الفقية، ورسالة الصاهل والشاهج، وإسعاف الصديق، وديوان الرسائل[١٠٠].

والآن وبعد أن ذكرنا مؤلفات "المعرى" نحاول أن نوضح الخصائص العامة فى شعره وهى[١٠١] :

١ ـ غموض الأغراض، ويعلل ذلك بقول "المعرى" أنه (وحش الغريزة انسى الولادة).

٢ ـ للعلوم الفلسفية تأثير ظاهر فى شعر "أبى العلاء" فهو شديد الحرص على القصد فى الألفاظ والمعانى فيقول :

والحمد والكبر ضدان اتفاقهما مثل اتفاق فتاء السن والكبر[١٠٢]

فقوله فى طرفى نقيض، وضدان انما هو من ألفاظ المنطق[١٠٣] .

٣ ـ له ألفاظ وأساليب جاوز فيها المعروف من قواعد النحو مثل استعمال (هأنا) دون إسم إشارة.

٤ ـ المؤثرات الداخلية والخارجية على فكر المعرى

أ ـ المؤثرات الداخلية:

١ ـ من المؤثرات الداخلية على فكر المعرى شخصيته، وبيئته، والتاريخ العربى والأدب العربى، والإسلام الذى قامت عليه فلسفته والمذاهب الكلامية الشائعة فى عصره والديانات المختلفة (اليهودية ـ النصرانية ـ المجوسية) [١٠٤].

وسنذكر بعضاً من هذه المذاهب ومنها المعتزلة. وهى فرقة أسهم فى ظهورها ما أسهم فى ظهور علم الكلام من عوامل داخلية، وأخرى وافدة. فالدارسون يتحدثون عن الخلاف الذى نشب بين المسلمين بعد قتل الخليفة "عثمان بن عفان" وكيف إنتقل ذلك الخلاف من ساحة السياسة إلى ساحة الدين. كذلك ظهر تيار المواءمة بين العقل والنقل.

كما ظهر الصراع بين العقل والشرع فى موقف المعتزلة فى مواجهة أهل السنة وخاصة فى قضية الحسن والقبح[١٠٥].

كذلك عرف "المعرى" المذاهب الباطنية Esoterism وخاصة فى بغداد. فقد عرف المذهب الفاطمى الذى تفرع منه المذهب الدرزى، ثم مذهب الحشاشين، ومذهب محمد بن نصير العلوى الذى يعرف اتباعه باسم (النصيرية) وقد كانت هذه المذاهب كلها شائعة فى المجتمع[١٠٦]. وفى الحقيقة أن مذهب الباطنية[١٠٧] لم يختلف عن مذهب أهل السنة والجماعة فى اللغة التى عبر بها عن نفسه كل فريق، فهى تشترك جميعاً فى لغة دينية واحدة[١٠٨].

كما عرف "المعرى" اخوان الصفا[١٠٩] ، ودليل ذلك عندما رحل إلى بغداد كان يحضر ندوة "عبد السلام بن الحسين البصرى" فى جماعة يتداعون بانهم اخوان الصفا إذا دعا الواحد منهم الآخر قال : يا اخانا، وكأنهم أعضاء مجمع سرى[١١٠].

وفيهم يقول "المعرى" :

وإذا اضاعتنى الخطوب فلن أرى لوداد اخوان الصفا مضيعا[١١١]

وكانت تعاليم اخوان الصفا ذات صبغة انسانية رفيعة فى بعض جوانبها. فهم يأمرون من يدخل معهم بالتفانى فى خدمة الجماعة بكل ما يملك من مال وجهد. وكانت فلسفتهم تقدس العمل والسعى فى الأرض، وترى أن من واجب العالم أن يعطى علمه للجاهل[١١٢] وقد كان منطلق حركة الأخوان، ومقر جماعتهم هو البصرة، كما أن لهم فروعاً فى بلدان كثيرة قد يكون المجتمع الذى حن إليه "المعرى" فى بعض أشعاره فرعاً من فروعهم"[١١٣].

ورسائل اخوان الصفا بما انتشر فيها من آراء مختلفة تمثل اتصال الفكر الإسلامى وتأثره بالتيارات الأجنبية، وبما شاع فيها من اتجاهات باطنية (تجعل لكل ظاهر باطن، ولكل تنزيل تأويل) تستهدف فى الأساس اشباع رغبات مزيج من المخالطين على اختلاف مستوياتهم الثقافية، وكفهم مصادر تفوقهم السياسى والدينى والاجتماعى، وجذبهم إلى موالاة الدعوة الإسماعيلية، وجمعهم تحت الحجاب الذى يتخذ من التقية درعاً يقيهم من شرور أعدائهم.

فالرسائل إذن تمثل واقعاً سياسياً مقنعاً بالتقية الضرورية التى اتخذت الفلسفات والعقائد والكتب المقدسة حجاباً تخفى خلفه فكرها السياسى وأساليب الحركة الإسماعيلية فى نشر الدعوة، وترتيب الدعاة تمهيداً لدولة

الكشف وظهور الإمام القائم، وبناء المدينة الروحانية (دولة أهل الخير)[١١٤]. فكان هذا هو السبب الأساسى فى تأليف الرسائل. أما فيما يتعلق بتهذيب العامة، وتطهير الدين فتلك مظاهر وتمويهات على السلطة الحاكمة[١١٥].

وإن كان البعض يؤكد أن الهدف الرئيسى من رسائل اخوان الصفا على اختلاف موضوعاتها هو أن يبينوا فى جلاء أن الشريعة الإسلامية والفلسفية اليونانية لا يتعارضان فى شئ. وهذا الهدف مشترك بين الحركة الفلسفية كلها إبان القرون الوسطى إسلامية كانت فى الشرق العربى، أو مسيحية فى أوروبا، ولكن كان من رجال الدين بعد ذلك من لم يثق فى اخوان الصفا ودعوتهم التى تسوى بين الديانات جميعاً. بل قيل عنهم أنهم ما دافعوا عن الإسلام، إلا ليتخذوا منه قاعدة تؤلف لهم مذهبهم الشامل[١١٦].

ولكن رغم ذلك لا يمكننا أن ننكر أن أخوان الصفا جاءوا بقضايا جديدة، لم تكن تثيرها جملة الثقافات الشائعة، ولا شك أن اتخاذ الاخوان طريق الثقافة إلى عقول الناس من مختلف طبقات المجتمع هو دليل على أن مجتمع هؤلاء كانت له إهتمامات ثقافية تحرك عقول الفئات الإجتماعية العريضة، وتشمل العديد من جماهير الناس، مما يدل على أن هذه الفئة كانت على صلة بأكثر صنوف المعارف والثقافات[١١٧].

وسوف نرى (فى الفصول القادمة) إلى أى أحد كان تأثر المعرى بهذه الجماعة وخاصة فى جوانبها الإيجابية، وفى عرضه لقضايا الإنسان، ومشكلات الأخلاق.

٢ ـ أحوال المجتمع فى عصر أبى العلاء

لقد مر المجتمع العربى والإسلامى فى عصر "المعرى" باحداث سياسية، واجتماعية، ودينية، وفكرية متميزة، كان لها دوراً بارزاً فى توجيه فكر "المعرى" وآرائه، وخاصة فى مجال الأخلاق. ومن هذا المنطلق رأينا أن يكون اهتمامنا بدراسة أحوال المجتمع من أجل توضيح موجهات فكر "المعرى".

أ ـ الأحوال السياسية(١١٨) :

عاش المعرى فى فترات الانهيار السياسى التى تصدعت فيها السيادة العربية نتيجة الشهوات، التى كانت تضطرم فى صدور المتغلبين من الديلم(١١٩).وكذلك من الأعاجم المتسلطين. وكان هذا التسلط طابع الحكومات الإسلامية فى عصر "المعرى" وهو الذى قضى على ما كان للخلافة والسلطان السياسى. ذلك السلطان الذى تجاذبته مصر وبغداد مدة غير قصيرة. أما الشام وهى بيئة المعرى فكانت مسرحاً للفتن والحروب، وأقربها إلى تلك الحروب والغزوات التى أثارها الأمير سيف الدولة صوناً لثغور الشام من الغزو البيزنطى(١٢٠).

ومن المسلم به أن الاضطراب السياسى ينشر بين المسلمين ألواناً من الضعف ويلد لهم أشخاصاً خونه قد أفسد قلوبهم الطمع، والحرص، والحرمان. ويقول(١٢١) د. طه حسين فى ذلك إذا قرأت التاريخ فى ذلك العصر لن تظفر بيوم خلا من دولة تسحق هو مملكه تُمحق، ونفس تُزهق، ودماء تُراق"(١٢٢).

فقد كان العالم الإسلامى فى وقت "المعرى" ينقسم إى دويلات وإمارات إنفصلت عن الحكم المركزى أى عن الخلافة العباسية، وأصبح

فى العالم الإسلامى أكثر من خلافه تمثل الدولة الإسلامية، وهى الخلافة العباسية فى الشرق، والأموية فى الأندلس، والفطمية فى مصر وما حولها[١٢٣].

ويبدأ العصر العباسى فى التاريخ السياسى ١٣٢هـ وينتهى ٦٥٦هـ حيث يقسم مؤرخى الآداب هذا العصر إلى قسمين : إحداهما عصر الرقى وينتهى ٣٣٤هـ، وهى السنة التى ملك الديلم فيها بغداد، والثانى عصر الانحطاط، وينتهى بإنتهاء الدولة وانحطاط الآداب انحطاطا عاماً. ولكن المؤرخون قد أخطأوا من وجهين[١٢٤].

١ ـ حرصوا على موافقة التاريخ السياسى، فلم يوفقوا.

٢ ـ حرصهم على التقسيم السياسى فى هذا العصر، فسموا العصر العباسى الثانى عصر الانحطاط.

هذا خاطئ من وجه، وصحيح من وجه تلك القاعدة التى بنوا عليها حكمهم وهى قياس الرقى والانحطاط بما للخلفاء من قوة وضعف. فالوجه الصحيح هو أن الحياة السياسية للمسلمين قد تأثرت أشد التأثير بحال الخلفاء فقويت حين كانوا أقوياء والعكس. أما الوجه الباطل فهو المبالغة فيما بين الآداب والسياسة من صلة بحيث تجسد المؤثرات الإجتماعية والاقتصادية فى الآداب، وبحيث لا تكون الآداب خاضعة إلا للسياسة، وكأن الأدب ظل من ظلال الخلفاء.

والحقيقة أن انقسام الدولة الإسلامية الكبرى إلى دول صغيرة إنما كان نتيجة الضعف السياسى فى بغداد، ولم تكن المنافسة على الملك فقط، بل كانت تنزع إلى مُلك يكفل لصاحبه السلطان، والقوة والشهرة. فكان عمل الآداب والعلوم له خطرة فتنافس المسيطرون فى العلم والأدب أيضاً. ومن هنا يمكن تقسيم الآداب العباسية إلى ثلاثة عصور هى :

١ ـ العصر الأول يبدأ من القرن الثاني، وينتهي بعد منتصف القرن الثالث.

٢ ـ العصر الثانى يبدأ من النصف الثانى من القرن الثالث حتى النصف الأول من القرن الخامس.

٣ ـ العصر الثالث يبدأ من النصف الأخير من القرن الخامس حتى نهاية الدولة العباسية.

ورغم كثرة هذه الدول المتنافرة، فإن المعرى قد اتصل بثلاث دول منها فقط هى[١٢٥] : دولة الديلم فى بغداد حين رحل إليها، والدولة الحمدانية فى حلب، والدولة الفاطمية فى مصر.

ولكن ما هو "موقف المعرى" من هذه الأحداث؟

رأى "المعرى" وطنه نهب للاهواء، والشهوات، ورأى البلاد العربية، وما آلت إليه من الضعف والاضطراب فبديهى أن يؤثر ذلك فى أدبه، وأن يقسو قسوة مرة على من يظهرون وكأنهم ملائكة الرحمة بينما هم من الأبالسة[١٢٦] :

فهو يتحدث عن الأحوال السياسية المتقلبة فيقول :

وما أمنت زمانى، فى تصرفـه

أن ينقل الملك من مصر إلى حلب[١٢٧]

أرى الدويلات فيك وإن تحادت

غمائم أتجمت بوشيك همـع[١٢٨]

تغير دولة، وظهور أخـرى

ونسخ شرائع وقيام رسـل[١٢٩]

ويقول المعرى عن فقدان العدل :

فظالم وآخذ ما لا يحـل له

ومنصف طل فيهم ليس ينتصف[١٣٠]

أرى حلباً حازها صالـــح

وجال سنان على جلقـــا[١٣١]

كما ينتقد الرؤساء بقوله :

وتخالف الرؤساء يشهد، مقسمـا

أن المعاشر ما اهتدت لصوابها[١٣٢]

"وأبو العلاء" قد تأثر من غير شك بـالمذاهب المختلفـة القائمـة فـى عصره. فدرسها وجادل فيها، ولكنه لم يسـتقى منهـا لنفسـه إلا خلاصتهـا، وأدناها إلى مزاجه فمن قال أن "أبا العلاء" تأثر بالشيعة، وبصاحب الزنـج، وبالقرامطـة خاصـة فشـعر أن الأرض ملئـت جـوراً ورده إلـى مصـادره الاقتصادية والسياسية المختلفة، فقد قال حقاً[١٣٣] ، ومن قال ان المعرى قـد تجاوز هذا الحد فى تأثره بأصحاب المذاهب الثائرة السـاخطة فرسم خطـة عملية لدفع الجور، وانتظر إماماً سيأتى أو استجاب لإمام قـائم، فقد أخطـأ فليـس أبـو العـلاء اسـماعيلياً، ولا قرمطيـاً، ولا شـيعياً بـل هـو يؤمـن بـأن الأرض قد ملئت جوراً، ولكنه يأس من أن يرفع هذا الجور صاحب الزنـج فى البصرة، وزعيم القرامطة فى الإحساء، والأئمة القائمون مـن الفـاطمين فـى القـاهرة، أو الإمـام الـذى ينتظـره أولئـك أو هـؤلاء مـن الذيـن كـانوا ينتظـرون الأئمـة المغيبين[١٣٤]. وفـى هـذا رد حاسـم علـى السـؤال الثـالث الوارد فى مقدمة الكتاب.

إذن "فالمعرى" لم يرتاح للفاطمين، ولا الشيعة عامـة، كمـا لـم يكـن يرتـاح للمتغابين من أعراب قيس وطئ، فكان يكره مـن هـؤلاء الأعـراب ظلمهم

وجهلهم وكان ينكر من الفاطمين مذاهبهم فى السياسة وأراؤهم فى الدين[١٣٥].

ب ـ الأحوال الاجتماعية :

لقد أثر فساد الحياة السياسية، واختلال النظام الاقتصادى، وضعف الأثر الدينى فى النفوس على الحياة الإجتماعية. فالحياة الصالحة ليست إلا مزيجاً يأتلف من سياسة مستقيمة، وعدالة شاملة، ونظام إقتصادى معتدل، ولكن كل هذه الخصال كلن مفقودة. إلى جانب الرق، وتعدد الزوجات، فإن الذى يجمع بين زوجتين عربية وفارسية، وبين أمتين تركية وروميه لا يرجو أبناء متشابهين فى الطباع والأخلاق. فكان لكل هذا أثره على المرأة [١٣٦]. ومن الأخلاق التى كثر استنكار المعرى لها، ولوم الناس عليها شرب الخمر، والغلو فى إشباع الرغبة الجنسية[١٣٧]. وعلى وجه العموم فمن درس الآداب فى ذلك العصر أدرك مقدار ما بين أخلاقه، وبين الفضيلة من الأمد البعيد. فليس فى هذه الآداب خلقاً أظهر، ولا خلة أجلى من الدعارة، وأقبح من المجون[١٣٨].

وعلى الرغم من أن هذه الأحوال الإجتماعية الفاسدة فى عصر المعرى قد بغضت إليه الدنيا، ولكنها لم تبغضه فى الإنسان فكان رفقه به،واجتهاده لإصلاحه[١٣٩].

ولاشك أن سوء الحالة الإجتماعية مرتبط بسوء توزيع الثروة، أو بالمعنى الأصح بسوء الحالة الاقتصادية. فقد شهد القرنان الرابع والخامس الهجريان خللاً إجتماعياً واضحاً يتمثل فى سوء توزيع الثروة بين الناس، واستئثار الخلفاء وامراء الجيوش بالثروات الطائلة، حيث كانوا ينفقونها على العبيد، والخمور، والزينة فى حين كان جمهور كبير من المسلمين الذين ينتمون إلى أصول غير عربية يعانى من زل الرق

والعبودية، فكانوا يمارسون أحط أنواع العمل المرهق. ومن هنا كان من السهولة استمالتهم إلى الدعوات المتطرفة والثائرة. فكانت ثورة الزنج والقرامطة تعتمد على أولئك العبيد، الذين كانوا يريدون الالتفاف حول داعية يمنيهم بالمساواة، وتوزيع الثروة، والعدل بينهم حتى يخلصوا من الظلم الاجتماعى القائم(١٤٠).

وقد كان للنتيجة السياسية والاقتصادية التى لا تقوم على العدل إنتشار الجوع والإفلاس، وسادت الأوبئة انحاء بغداد، وهى قطب الدولة الإسلامية ولا شك أن هذه الصورة القاتمة لمجتمع يأكل الناس فيه من الشوك دليل قاطع على فساد كل الأنظمة الإجتماعية الاقطاعية القائمة حينذاك فى أنحاء الدولة الإسلامية حتى استحال الحكام أنفسهم إلى لصوص(١٤١).

ولا شك أن كل هذا أثار نقد "المعرى" وإذا كان نقده للجماعة بغية إصلاحها، فإصلاح المجتمع لا يتم بقصائد تنظم، ورسائل تحبر. فالقول لا ينفع دون العمل، وهكذا كان نقده رهن محبسه كما كان جسده رهن محبس داره(١٤٢).

وان كنا نرى خلاف هذه الرؤية السابقة التى ترى أن المعرى لم يفعل شيئاً فى نقد المجتمع، ومحاولة إصلاحه، وطرح حلول لسلبياته، بل أنه حاول ذلك جاهدا، فالكلمة النافذة والدقيقة عندنا قد تكون أمضى سلاحاً، وأقصى من السيف فى بلوغها إلى الهدف، وسوف يتضح ذلك لنا جلياً فى الفصل الأخير من هذا الكتاب.

جـ - الأحوال الدينية :

الديانات كلها من منبع واحد هو اللـه سبحانه وتعالى، والإسلام خاتمتها، ولذلك كان أشمل وأكمل فمن طبيعة اللاحق أن يضيف جديداً للسابق ولكن الحقيقة أن كثيراً من المسلمين بعدوا عن الدين الصحيح فهم عرفوا مبادئ الإسلام، ولكنهم بعدوا عن أخلاقه(١٤٣).

فالإيمان بإ له إتجاه نفسي قوى لا يقل عن قوة الغرائز فى البشر، وإهمال هذا الاتجاه يحدث إرتباكاً واضطراباً(١٤٤).

وفى عصر "المعرى" أشتد التناقض فى الأديان رغم منبعها الواحد فتراه يقول :

وما اسلم المسلمون شرهم
ولايهود لتوبة هــادوا

ولا النصارى لديهم نصروا
وكلهم لى بذلك اشهــادا(١٤٥)

وكل ما عندهم دعـــاو
حتى يقيموا به الشهــودا(١٤٦)

إذا اصحاب دين احكمــوه
أذا لوا ما سواه وعيبــوه(١٤٧)

مجوسيه وحنيفيـــــه
ونصرانه ويهوديـــة

نفوس تخالف أديانهـــا
وليست من الموت بمفديــة(١٤٨)

بنات العم تأباها النصــارى
وبالأخوات أعرست المجوس(١٤٩)

تلك اليهود، فهل من هائد لهم

والصائبون، وكل جاهل صابى[١٥٠]

هذا إلى جانب التقلب فى الأحوال الدينية حيث يقول :

لم يثبتوا أصـــل دينهم

فيحكموا بين رفاص ونصاب[١٥١]

أجاز الشافعى فعـــال شئ

وقال أبو حنيفة لا يجـــوز

فضل الشيب والشبان منـــا

وما اهتدت الفتاة ولا العجوز[١٥٢]

رجوا اماماً، بحق ان يقوم لهم

هيهات لا بل حلول ثم مرتحل[١٥٣]

اله قادر، وعبيد ســـوء

وجبر فى المذاهب واعتـزال[١٥٤]

ومن الدلائل على الاختلاف فى الأديان أن هناك نوعين من المسيحية يتبع المفكرون نوعاً، وتتبع الكنيسة وعامة الناس نوعاً آخر بعيداً عن النوع الأول. فى حين أن مبادئ الإسلام واحدة عند جميع المسلمين ومفكريهم، فوحدانية الله وكون محمد (ص) عبده ورسوله، ونظام الزاوج والطلاق والمواريث أمور لا تختلف عند المسلمين عالمهم وجاهلهم. ولهذا يزداد المسلم حبه لإسلام كلما زاد تعمقاً فى دراسته، أما المسيحى فعلى العكس كلما تدارسها ظهر له بالمسيحية من تعقيد واستحالة[١٥٥]. ولا شك أن الانحراف بالاديان هو الذى سبب الصراع بين معتنقيها، ولو

سارت الأديان سيرها الطبيعى كرسالات من عند الله سبحانه وتعالى دون تحريف لالتقت جميعاً فى أهدافها ووسائلها(١٥٦).

هذا وقد تعددت فى عصر "المعرى" الفرق والمذاهب ومنها المعتزلة حيث يقول :

ومعتز لى لم أوافقه، ساعـة
أقول له : فى اللفظ دينك أجزل(١٥٧)

كما ظهرت الأشاعرة فيقول :

استغفر الله، وأترك ما حكى لهـم
أبو الهذيل، وما قال ابن كـلاب(١٥٨)

وخالفوا الشرع لما جاءهم بتـقى
واستحسنوا من قبيح الفعل ما شرعوا(١٥٩)

إلى جانب وجود المرجئة فيقول :

أرجوا، أو اعتزلوا، فإنى عن مقامكم بمعزل(١٦٠)

كما وجدت الصوفية فيقول :

صوفية، شهدت، للعقل نسبتهم
بأنهم ضأن صوف، نطحها يقص(١٦١)

هذا إلى جانب وجود فرقة الإسماعيلية، وسوف نتحدث عنها فى الملحق الأول. فهى فرقة مغالية من فرق الشيعة التى تعتد بالإمامة، وتعتبرها أصلاً للمذهب تفترق به عن غيرها من الفرق والمذاهب. وكان الإسماعيلية فى بداية الأمر لا يختلفون عن الشيعة إلا فى شخص الإمام، وكان الشيعة بدورهم لا يختلفون مع عامة المسلمين فى الأصول الدينية المقررة. فهم لم يثيروا نقطة عامة مع المسلمين فى الأصول الدينية المقررة، بل أثاروا نقطة فرعية حول الإمامة بعد الرسول (ص) ومن

المعروف أن الإسماعيلية قد أذاعت بين العامة بعض ألغازها حتى تستطيع السيطرة على عقولهم. فكان دعاتها ينشرون بين الناس أن أئمتهم يعرفون الغيب، ويكشفون أسرار المستقبل إلى الحد الذى أشاع سخرية بالناس بهم وبدأت الدعوة تفقد رونقها وقوتها فى عهد "المعز لدين الله". وان سكت "المعرى" عنهم فى رسالة الغفران فلم يقل إلا قليلاً جداً لأنه كان على مقربة من سلطانهم فامسك لسانه عنهم(١٦٢).

وإن كنا نختلف مع الرؤية السابقة اختلافاً كبيراً، "فالمعرى" "لم يسكت على سلبيات أى فرقة من الفرق، وقد أوضح أيضاً ما بها من جوانب إيجابية. والمعرى لم يكن من هذا النمط الذى يخشى ويحزر ويخاف وسوف نعرض خلال هذا الكتاب الموقف الواضح له ازاء تلك الفرق، لأننا هنا بموضع طرح الشكل العام للحياة الدينية وتقلباتها فى عصره فقط.

وإلى جانب اختلاف العقائد، كان ظهور الزندقة فى عصره(١٦٣)، وعلى العموم كثرت الفرق المسلمة التى تكفر بعضها بعضاً حيث قال المعرى فيها :

ملل غدت فرقاً، وكل شريعة

تبدى لمضمر غيرها، اكفارها(١٦٤)

وخلاصة الأمر : ان اختلاف المذاهب والعقائد أدى إلى ظهور الصراع بينها وقد انعكس ذلك على سلوك وعقول الناس، مما ادى إلى ضعف العقيدة الدينية بطغيان النزعات والفلسفات الأجنبية وانتشار الإلحاد والزندقة. كما انتشر التصوف والدروشة أو الشعوذة الدينية، وقد عكس "المعرى" فى رسالة الغفران صورة واضحة لكل هذه المظاهر(١٦٥).

ولكن فى نفس الوقت لا يمكننا أن نتجاهل أثر تعدد الجماعات الدينية على حيوية العقل العربى، ولكنه كان دليلاً أيضاً على فقدان النظرية الواحدة نعم كان للإسلام الحنيف موقف السيد دائماً، ولكن هذه الفرق كانت لها خطورة تفتيت الجبهة الفكرية، وإشاعة الجدل العقيم(١٦٦).
وان كان للمعرى موقفاً عاماً من الحياة الدينية يؤكد على التعقل فكراً، وعلى الإخلاص عملاً، لذلك نظر إلى الفرق بين الفرق، والاختلاف بين الديانات نظرة عقلانية، وفى رأيه أن الاختلاف بين المذاهب المختلفة يدل على وجوب ترو العاقل فى قبول اخبارها(١٦٧).

د ـ الأحوال الفكرية :

جاء الإسلام(١٦٨)، ووحد شمل العرب، وأدى إلى بعث فكر جديد تجلى فى علوم التفسير، والحديث، والفقه وأصوله، والفرق الإسلامية التى أخذت تستخدم القياس، والنظر العقلى فى تفسير الأحكام الشرعية، ففى الإسلام دعوة لترقية الإنسان مادياً ومعنوياً، والدليل على ذلك أن الإسلام يحضه على النظر العقلى فى قوله تعالى :

"فأعتبروا يا أولى الابصار"(١٦٩)

"والذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون فى خلق السماوات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً"(١٧٠)

وتعد هذه الأيات، والأحاديث أصلاً لما جاء بعد ذلك فى الشعر والأدب من تمجيد العقل كقول صالح بن عبد القدوس :

إذا تم عقل المرء تمت أموره
وتمت أمانيه وتم بنـــاؤه

وقول المعرى :

كذب الظن لا إمام ســـوى

العقل مشيراً فى صبحه والمساء[١٧١]

وقول المتنبى :

لولا العقول لكان أدنى ضيغم

أدنى إلى شرف من الإنسان

وقد ذكرنا فى هذا الفصل (فيما يتعلق بالأحوال السياسية وفسادها) ما كان عليه عصر "المعرى" رغم ذلك من رقى فى الفنون والآداب، وازدهار حركة الترجمة كإنتقال التراث اليونانى.

فلم يمر على الأمة الإسلامية عصر كانت الحياة العقلية فيه، والنهضة الفكرية أشد ازدهاراً مما وصلت إليه فى العصر العباسى[١٧٢]، حيث أطلع المسلمون على ثقافات الأمم، وأخذوا منها ما يلائم دينهم وعقولهم، وكانت أنواع العلوم التىاشتغلوا بها هى : (الخط ـ القرآن ـ التجويد ـ الحديث ـ الفقه ـ اللغة ـ النحو ـ المعانى ـ التاريخ ـ الفلك ـ الفلسفة ـ الترجمة، وغيرها). ولقد قامت الفلسفة[١٧٣] بدور خطير فى عصر الدولة العباسية، وحياة المجتمع العربى، ومنها انتشار الشك فى المجتمع، والانتقال إلى الحياة العقلية البحتة دون النظر إلى ما سواها، وتدعيم النظريات الدينية بالفلسفة.

والشعر من الفنون الجميلة[١٧٤]، والآداب الرفيعة، فالشعر يظهر المرء فى أسمى عواطفه وخواطره. وهكذا كانت منزلة الشعر عند الخلفاء والأمراء منزلة عالية فكانوا يقربون الشعراء فى كل عصر. أما فى العصر العباسى فقد تميز الشعر فيه عن العصر الأموى حيث أطلع شعراء العصر العباسى على الكتب الفلسفية، والطبيعية والمنطقية مما أدى بهم إلى النظر الصحيح، كما تميز عند "المتنبى" و "المعرى" فقد أضيف فى عصر

العباسين إلى الحماسة، والفخر والرثاء، والمدح أبواب أخرى وهى الخمريات، والتغزل. كما زادوا فى العصور الأخيرة الاخوانيات، والعقاب وشكوى الدهر، والزهد. وهذا كله يدل على توسع علاقات الأمة وارتقاء أدواتها.

ودراستنا للأحوال الفكرية، وارتقاء الآداب والفنون وازدهار الاتجاهات العقلية فى عصر "المعرى" يساعدنا على تفسير الظواهر الثقافية والفكرية وعلاقتها بالمجتمع.

تعتبر الظواهر الثقافية ومنها الأدب ظواهر اجتماعية،لأن الطبيعة الاجتماعية للإنسان ترد كل أشكال الثقافة التى ينتجها إلى عصره وبيئته، فالأديب مهما يكن امرء فهو كائن إجتماعى، ولهذا لا يمكن أن ينفرد ولا أن يستقل بحياته الأدبية. فإذا اشتدت الصلة بينه وبين الناس كان صدى لحياتهم، وكانوا صدى لانتاجه، وكان هذا الأديب مرآه لكل ما فيهم من آراء وخواطر[١٧٥].

وهذا ما جعل البعض يؤكد على اقليمية الأدب[١٧٦] وشدة تأثر الفن ببيئته، وضرورة مراعاة ذلك فى درس الأدب وتاريخه. فالفن أداة لفهم الكون، والإنسان كما كان الدين، والفلسفة، والعلم. والأديب المؤثر[١٧٧] الذى لا يقبل أعراف المجتمع بل يتمرد عليها، يصور المجتمع، أو بعض جوانبه بكل مثالبها،ونواقصها ليدفع المجتمع إلى الوعى بها، والتحول عنها، فقد يعكس هذا الأديب صوراً يضيق بها المجتمع أكثر مما يعجب، وقد يقسو المجتمع على الأديب بسبب هذه الصور، ولكن المجتمع يتوقف عندها على كل حال، ثم تتحول إلى أثر ايجابى لأنها بداية اكتشاف الوعى الزائف.

ومن هنا جاء قول "فجينوسفيرينى" G Severini من الجلى أن الصراع بين الفنان والمجتمع أمر على غاية من الأهمية... ولكن إذا كان لدى الفنان ما يقوله، وإذا اتيح له القول فى حرية، فإن الاتصال يمكن أن يتم دائماً بين عالمه، وعالم الآخرين(١٧٨).

وارتكازاً على الآراء السابقة التى تؤكد صلة الأديب بمجتمعه، فإننا نرى ان المعرى كان مرآة عاكسة تعكس ما يدور فى مجتمعه، ويعبر بشعره عن خواطره تجاه التقلبات السياسية، والفكرية، والإجتماعية فى ذلك العصر، وكانت رؤيته نقدية لكل ما فى المجتمع من سلبيات، وانحطاط، وتدهور، وهو ما جعله يعانى الكثير ممن رأوا فى شعره آداة فاعلة من أدوات النقد الإجتماعى اللازع.

ب ـ المؤثرات الخارجية :

لقد كانت معرفة "المعرى" تنهل من رافدين الأول كما قلنا الثقافة العربية وآدابها، والقرآن والحديث، أما الثانى والذى نحن بصدده هو الثقافة الوافدة السائدة فى عصره، وهى ما تمثل التأثير الخارجى على فكر أبى العلاء. وعن شمول هذه الثقافة نراه يقول :

لعمرك ما غادرت مطلع هضبة

من الفكر إلا وارتقيت هضابا(١٧٩)

ما كان فى هذه الدنيا بنو زمن

إلا وعندى من أخبارهم طرف(١٨٠)

فلم يطل عصر "أبى العلاء" على الأمة الإسلامية حتى كان قد تم نقل الفلسفة وحكمة اليونان(١٨١) متمثلة فى أفلاطون، وأرسطو، وأقليدس، وبطليموس، وجالينوس كذلك نقلت الفلسفة الطبيعية، والرياضية، والأدبية. كما انتقل المنطق، والطب والتشريح، والهيئة، وذلك عبر الترجمات

والشروح. وقد كان للفلسفة عند المسلمين فى ذلك الوقت صورتين كان القرن الرابع ممثلاً لهما أصح تمثيل : احداهما الصورة الفلسفية الخالصة التى تطلق فيها للعقل حظة من الحرية، ومثلها الفارابى وابن سينا. والفلسفة التى تكلفت ملاءمة الدين بل حياطته والذود عنه، وهى علم الكلام، والذين مثلوا ذلك فى عصر المعرى الأشعرى، والجبائى والاسفرائينى، والباقلانى(١٨٢).

ولكن هناك ثمة خصائص للفلسفة اليونانية تختلف عن خصائص الفلسفة العربية، فعند اليونان ايمان كامل بقدرة العقل على استجلاء حقائق الأشياء، فالفلسفة عند أفلاطون مثلاً هى حب العلم بالحقائق المطلقة المستترة وراء ظواهر الأشياء، فالفلسفة اليونانية بجملتها تبحث فى الجواهر والماهيات، وتتحرى الحقيقة لذاتها، وتتوخى الكشف عن غاية الوجود، وهى فلسفة تجمع بين الحق والخير والجمال. فالعقل عند اليونان كاف، ويستطيع أن يدرك الحقيقة بالعالم المحسوس، ومن هنا فإن هذه الفلسفة عقلية توكيدية كونية، ومحبة للنظام والترتيب والجمال، مؤمنة بحرية العقل أما الفلسفة العربية فهى فلسفة عقلية دينية، ولكن ليس كالفلسفة اليونانية. فالفيلسوف اليونانى ينظر إلى العالم نظرة (استاتيكية). أما الفيلسوف العربى فينظر إلى العالم نظرة (دينية). فالدين فى نظر الفلسفة العربية أساس ضرورى لابد للفيلسوف من التوفيق بينه، وبين الفلسفة(١٨٣).

ورغم ذلك فلا يجادل اثنان فى الأثر اليونانى بل أنه أهم مؤثر إلى جانب الإسلام نفسه فى صياغة الفكر الفلسفى، والعلمى العربى ويبدو أثره فى الفلسفة، والتصوت، وعلم الكلام، خصوصاً فى مراحله المتطورة

ومن خلال معرفة الباحثين بإنتقال التراث اليونانى إلى الحضارة الإسلامية فى عصر "أبى العلاء" كان إرجاعهم بعض سلوكيات "المعرى" إلى هذا التراث فيرى د." طه حسين"(١٨٤) أن ميل المعرى إلى الشدة

والتقشف ما هو إلا فلسفة ابيقور قد لاءم بينها، وبين البيئة الإسلامية ملائمة رائعة حتى خدع الناس فيها فظنوها إسلامية خالصة، ورأوا فيها مذهباً موروثاً من مذاهب الزهد والتنسك. وهذه الفلسفة العلائية الأبيقورية تقوم قبل كل شئ إلى إنكار العلة الغائية التى يؤمن بها كثير من الفلاسفة أصحاب الديانات جميعاً، فالأشياء لم تخلق بهذه الغايات التى خلقت لها انما هذا كله غرور جاءنا من هذه الأثرة التى خيلت إلينا أن العالم خلق من أجلنا، وسخر لمنفعتنا.

وفى نهاية هذا العرض للمؤثرات الداخلية والخارجية على فكر "أبى العلاء" يمكن لنا أن نضعها فى النقاط الآتية (١٨٥):

١ ـ الحياة نفسها، فقد درس "المعرى" حياة قومة، وانتهى إلى نقد كثير من الأخلاق، والعادات.

٢ ـ الفلسفة اليونانية، وقد درسها "المعرى" فى انطاكية، واللاذقية واتقنها فى بغداد.

٣ ـ الفلسفة الهندية عرفها ببغداد(١٨٦)، وهذه الفلسفة قد كانت لها حياة خاصة فى العرق، وبلاد الفرس فى أواخر القرن الرابع، وأوائل القرن الخامس. فقد كتب "أبو الريحان البيرونى" كتابه فى تاريخ الهند (تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرزولة). وقد عرف المسلمون الفلسفة الهندية قبل هذا العصر عن طريقين : إحداهما الاتصال الاقتصادى بين المسلمين وأهل الهند،والثانى الكتب الهندية التى ترجمت للمسلمين أيام المنصور فى الأخلاق ككتاب (كليلة ودمنة) وفى النجوم ككتاب (السند هند) وفى الأساطير. وأشهر ما فى الهند كان فلسفتهم فى الزهد وإطراح الحياة المادية.

٤ ـ الفلسفة الفارسية عرفها المسلمون منذ بدأ اختلاط العرب بالفرس يشتد فى أيام بنى أمية، وظهرت الكتب الفارسية مترجمة أيام العباسيين بفضل ابن المقفع وبنى نوبخت وأخذ العرب من الفرس الاخلاق، والسياسة، والنجوم.

٥ ـ كتب الدين على اختلافها. فقد درس "المعرى" الإسلام،واليهودية، والنصرانية، والمجوسية، وناقشها فى اللزوميات.

٦ ـ الكلام، والتصوف من مصادر الفلسفة العلائية، حيث أنهذين العلمين ما هما إلا مزيجاً من الفلسفة اليونانية وأصول الإسلام.

٥ ـ المعرى بين الشعر والفلسفة :

إن الشعر والفلسفة بينهما حرب قائمة من قديم الزمان، وإن كان هناك مستوى اسمى يلتقيان فى أعاليه، ويتصافحان،ويكشف كل منهما للآخر عن نفيس خزانته فليس وظيفة الشاعر، ان يتناول الحق مباشرة، وانما وظيفته ان يتناوله من الجانب الحسى، ويضفى عليه الجمال،ويمزجه بحياة الإنسان وعواطفه، وليست المكانة الأولى فى الشعر لما قاله الشاعر فى ذاته، وانما لكيفية قوله(١٨٧).

والمقولة السابقة هى التى دفعتنا إلى البحث فى شخصية "المعرى" فقد قيل الكثير بشأنه فيما يتعلق بكونه شاعراً، أم فيلسوف. وهذه النقطة ليست فرعية، بل هى جزء من الكل، وهى مفتاح لأفكار ورؤية "المعرى" فى كثير من الأمور فمن الباحثين من بنى رؤيته للشخصية على أساس كونها أدبية شاعرية، ومنهم من بنى رؤيته على كونها فلسفية، وفريق ثالث قام بالتوفيق بين الرؤيتين السابقتين وسوف نعرض لهذه الآراء ثم نعقب بما نراه.

أ - المعرى شاعراً :

يرى البعض أن "المعرى" ليس صوفياً ولا فيلسوفاً، حيث أن الابداع العلائى قد كشف قصور صاحبه عن التحقق بتجربة صوفية تمنحه سلام النفس وطمأنينه الروح، وبقى إلى أن قضى حياته يعانى محنة وجودة،ويشعر بالغربة، وينشد الموت. فقد تجاوز المعرى فى شعره التخوم التقليدية للشعر العربى إلى التأمل المتصل فى مصير الكون، وهموم الإنسان الفكرية، والنفسية، وعلاقته بذاته، وبالآخرين، وبالحياة والموت وما بعد الموت(١٨٨).

وإذا كان الشعر كما قال "كولردج" يهدف مثلما يهدف الدين إلى تعميم المعانى الخاصة، ويمنع الناس من قصر اهتمامهم فقط على ظروفهم الشخصية، فإن هذا التصور الجمالى لفن الشعر لم ينطبق على شاعر عربى خلال أربعة عشر قرناً قدر انطباقه على "المعرى" فهو سابق لعصره، متجاوزاً لقدرات الفن وقيمته فى أيامه(١٨٩).

ووجهة النظر السابقة تؤكد أن "المعرى" شاعر، وهو شاعر ميتافيزيقى(١٩٠) ، وليس شاعراً فيلسوفاً، وذلك لأن المعرفة لحقيقة الفلسفة، ولطبيعة العقل الشرقى كليهما لا تنفى الفلسفة عن أدب "المعرى" فحسب بل عن المفكرين، والعلماء المشتغلين بالفلسفة من المسلمين. فقد إنتهى التكوين الروحى "لأبى العلاء" وهو على أعتاب الأربعين إلى حياة باطنية عميقة التأمل، وقد عكف فيها على كشف البناء الفكرى والميتافيزيقى للإنسان والكون. وعبر عنه فى عطاء فنى خالص، وقد خلط الكثير بين هذا التأمل الفنى الميتافيزيقى، وبين الفلسفة مما أدى إلى خطأ آخر هو الحكم على عطائه بالتناقض، والتخبط مثلماً قال "نيلكسون" و "مرجليوث" لأنهم ألزموه بما لا يلزمه، وهو منهج الفلاسفة فى الوضوح، وارتباط

النتائج بالمقدمات، وبنائية الأفكار، وتطورها إلى نسق فلسفى واحد. والحقيقة أنه ليس بغريب أن يفضى تأمل الناس عن حقيقة شعرية تمس النفوس والكون. فالجديد الذى أتى به المعرى، ولم يدركه القدامى هو أنه تمثل تجربته الميتافيزيقية المتفردة واخضعها للفن بأن جعلها شعراً، ومن ثم تناول الشعر القضايا الإنسانية الشاملة والثابتة(١٩١).

وان هذا العطاء الميتافيزيقى "لأبى العلاء"(١٩٢) فى العربية ما هو إلا نمط فريد من الجدل لم يقم به فيلسوف، وانما أداه شاعر فنان مرهف الإحساس، جاد الادراك، فتمكن من أدوات فنه، ولديه مجموعة ثقافات دينية، فلسفية، وحضارية متباينة، ومتفاعلة. إلى جانب فكر المتكلمين، والمعتزلة. فالحرية الفكرية لدى "المعرى" هى سمة عصر المتكلمين والمعتزلة بوجه خاص.

وإذا كان أصل الشعر فى اللغة(١٩٣) : العلم أو الفطنة أو الادراك. فقد استعلمت المادة أولاً لما لابس الإنسان والتصق به من شعر، ثم أطلقت على الشعور بمعنى الحس والمشاعر، أى الحواس التى بها يدرك الإنسان ويحس.

والشعر ليس مجرد اللفظ والمعنى، فإلى جانب أنه تعبير موسيقى فإنه يؤثر فى النفس، ويترجم ما بها. فيكون المعرى بهذا شاعراً.

وهناك من يرى أن "المعرى" كسائر الشعراء يجوز عليه الكذب (وهو قول الميمنى). فلو صح هذا الزعم لكان كل عمل عن المعرى لا جدوى به. "فالمعرى" شاعر، ولكنه يختلف عن الشعراء، فهو لا يكذب، فشعره ترجمة صادقة عما يجد، وتأملاته ليست خواطر شاعر، وليست مجرد نظم لحكم معروفة. ففى العالم الشرقى كان الخيام تلميذ "المعرى"

الأول يعالج فى شعره أدق المسائل، ويتناول مصير الإنسان، وكذلك "طاغور" فى الهند و اقبال وغيرهم.

وهناك من يؤكد على كون "المعرى" شاعراً [١٩٤]بكل ما فى الكلمة من معنى وأديباً، وفناناً لغوياً بارعاً فالمعرى شاعر بمعنى متسع جدا، ولكنه شاعر على كل حال، وليس هو بالفيلسوف البحت، وهو فنان أيضاً لأنه أراد أن يبرر تجربته النفسية فى قالب رائع من اللفظ، واسلوب شيق من رقة القافية، وفتنة الوزن. ولذلك لو جردنا التراث العلائى من ذلك الثوب الخلاب، لما بقى شئ جدير بأن يعد حكمة على حدتها فالمعرى[١٩٥] من الناس الذين نفروا من الحياة، ونظروا إليها نظرة التفحص والتدقيق، حتى توهم بعض الباحثين وعدوة فيلسوفاً صاحب فكر ورأى ومنهج، وابتعدوا به أحياناً عن دائرة الشعر ليضعوه فى دائرة الفلسفة.

ب - المعرى فيلسوفاً :-

إنتهى المحدثون إلى كون "المعرى" فيلسوفاً[١٩٦] فقد جمع بين الفلسفة العلمية والعملية. وكأنما المعرى اطلع على الغيب، وادرك هذه المحاولة الجديدة فى فهمه حيث قال :

يكررنى ليفهمنى رجال

كما كررت معنى مستعاداً[١٩٧]

ويرى البعض أنه فيلسوف كما تسمى "السوفسطائية" و "سقراط" فلاسفة ولكن ما هو مقام "المعرى" فى الفلسفة؟

(١) نقد "المعرى" الفلسفة الإسلامية التى وصلت إلى أيامه، ونبه إلى ما فيها من أراء صحيحة، أو غير صحيحة، وحكم العقل فى ذلك.

(٢) كـان "المعـرى" طبيبـاً إجتماعيـاً عـرف أمـــراض المجتمـــع، وحللهـــا، ووصف علاجها.

(٣) كان واقعياً فى تفكيره لا يميل إلى الخيال، ولا يأخذ بالظن.

(٤) زعـم البعض أن أرائـه سـلبية، وأنـه إنتقد بعض العادات ولـم يقـدم الإصلاح.

ولكن الحقيقة أنه كان ايجابياً فى أمور كثيرة كما كان لا أدريا فى أخرى، ومتشائماً فى ثالثة فيما يتعلق بالطبيعة البشرية(١٩٨).

فليس المعرى إذن فيلسوفا من باب التوسع والمجاز أو لأنـه أخذ بطرف من الفلسفة، وإنما هو فيلسوف بالمعنى الشامل للكلمة، وهـو يدخل إلى مجال الفلسفة. بمثل البطاقة التى دخل بها "نيتشه" و "كولردج" و "لأبـى العـلاء" أفكـاراً خاصـة مبتكـرة مـن الآداب والأخـلاق، وأراء فـى المـرأة، والتـاريخ، والحيـاة وقد تجـاوز "المعـرى" منطقـة الشـاعر إلـى منطقـة الفيلسوف، فلـم يتحدث شـاعر من شـعراء الحضـارة الإسـلامية عن سـر الوجود، وغرائب الحيـاة، والموت بلغـة تشف عن الاهتمام العظيم مثل "المعرى". فقد صار الحق على يديه جمالاً شعرياً قبل أن يصـير الجمـال حقاً فنياً(١٩٩).

والمتأمل يجد بين الشعر والفلسفة صلة وثيقة فكلاهمـا يعتمد علـى الحقيقـة ويحـاول إدراك الأشـياء ادراكـاً صـحيحـا، ثـم يعـرض بأسـلوبه الخاص. كما أن موضوعهما واحد (الله - الإنسان – الطبيعة) فالفيلسوف يؤدى الحقيقة عاريةخالصة. والشاعر يؤديها مغمورة فـى الشعور، وكـلا مـن لغتـى الشـاعر والفيلسـوف أدنـى إلـى القصـد والإيجـاز إلا أن ايجـاز الشـاعر مـن بـاب الرمـز والاكتفـاء وإيجـاز الفيلسـوف مـن بـاب المطابقـة والتحديد الدقيق، والشعر العربى لم يكن فارغاً مـن النظـرات الفلسـفية فـى

كل خطواته لأن التفكير الشعرى هو تفكير فلسفى أيضاً. إلا أن "المعرى" كثيراً ما كان يأخذ المعنى وينحرف به عن طريق استاذه "المتنبى" لما كان بين المزاجين من فروق "فالمعرى" مثالى و "المتنبى" واقعى[٢٠٠].

ويقول د. "طه حسين"[٢٠١] من الذى ينكر علينا أن نقول : أن فناً جديداً من فنون الشعر قد حدث فى أيام أبى العلاء، ولم يعرفه الناس من قبل؟

وهو الشعر الفلسفى الذى أنشأه أبو العلاء نفسه. فمن الذى يستطيع أن يدلنا على ديوان أنشئ لا لغرض إلا لشرح الحقائق الفلسفية وحدها، وفى العصور الإسلامية الأولى إلى أواخر القرن الرابع.

وهناك من يؤكد على انتماء المعرى إلى الفلاسفة ويرى الدليل فى ذلك أنه ترفق بهم، لأنه منهم، كما ترفق بالشعراء حيث نقدهم، فكان يراهم من أهل المزاعم لا من ذوى اليقين. ولهذا كان أبو العلاء فيلسوفاً.

كما كانت له فلسفة عامة شارك فيها سائر الحكماء كالكلام فى المعقولات،والخلود والروح. ويمكن اعتباره فيلسوفاً عقلياً إذ قال (لاإمام سوى العقل) [٢٠٢].

لهذا فإن شعر "المعرى" مثل بارز قد يجره طغيان الروح الفلسفية على السليقة الفنية، ولكن لانزاع فى أن الفيلسوف إلى حد ما فنان، لأن تنسيق مذهب فلسفى وتخطيط بنائه،والملامسة من نواحيه المختلفة،واطرافه المتشعبة يستلزم البراعة الفنية، كما أن بث العلاقة بين الفن والفلسفة يعنى الفيلسوف أكثر من الفنان لأنه فى داخل دائرة اختصاصه[٢٠٣].

ومن هنا كانت نتيجة النزعة الفلسفية التى جارت على السليقة الشعرية فى "أبىالعلاء" (فى المعركة التى نشبت بين عقله وعواطفه) ان

تغلب العقل فى كثير من المواقف. وقد دفع "أبو العلاء" ثمناً غالياً لذلك. فقد أماط أبو العلاء الكذب عن شاعريته لأنه نزها عن الخيال(٢٠٤).

وإذا كان للفظ فيلسوف عند اليونانيين أو الإسلاميين يعنى من درس العلوم الطبيعية، والإلهية، والخلقية درساً علمياً متقناً وبسط سلطانها على حياته العلمية وسيرته الخاصة فلم يكن هناك تناقض بين هذه العلوم وأعماله. فإن الإنسان الذى اتقن هذه العلوم، ولكن حياته تناقضها، فهو يعرف الفضيلة، ويناضل عنها، ولكن لا يطبقها فى حياته ليس بالفيلسوف. وإنما هو عالم بالفلسفة. والإنسان الخير الذى يؤثر الفضيلة لأن نفسه قد فطرت على ذلك، من غير أن يكون متقناً لهذه العلوم ليس بالفيلسوف، بل هو رجل خير فحسب. فإذا جمع بين الطرفين فإجاد الحكمة علماً وعملا، أى بحث فى حقائق العالم، وكانت حياته موافقة لنتائج بحثه، فهذا هو معنى الفيلسوف أو الحكيم. وان صح ما قيل فى سيره "المعرى" وأخلاقه ودراسته الفلسفة فى انطاكية وطرابلس وبغداد يدلنا هذا على أنه فيلسوف حقاً(٢٠٥).

هذا وقد تناول "المعرى" بفلسفته ما تناول غيره من الفلاسفة فبحث عن العالم، وما فيه، وعما وراء المادة، والسياسة، والأخلاق.

١ - بحث فى الفلسفة الطبيعية (المادة، الزمان، المكان، تناهى الأبعاد).

٢ - بحث فى الفلسفة الرياضية (النجوم، قدمها، خلودها) تأثيرها فى العالم).

٣ - بحث فى الفلسفة الالهية (الله، الجبر، الروح، التناسخ، الجن والملائكة، النبوات، البعث).

٤ ـ بحث فى الفلسفة العملية (أصل الإنسان، غرائزه، الدنيا، العدم، الزواج، المرأة، الأخلاق، السياسة) [٢٠٦].

جـ ـ المعرى بين الشعر والفلسفة :

كان "المعرى" فيلسوفاً رغم اختلاف الناس فيه، فهو فيلسوف الرأى، والحياة وأديباً عالماً، والواقع أنه جمع هذه الخصال كلها على أحسن شكل، وأجمل انسجام فأخذ من الشعر خلاصته، ومن الفلسفة الإنسانية صفوتها، ومن علوم اللغة وآدابها ما لم يجتمع لأحد غيره[٢٠٧].

والمعرى شاعر حقيقى،وفيلسوف مزاجى[٢٠٨]، وأهم مميزات شعره أنه صادر عن ألم فياض من النفس، وأراءه واضحة مثال للمنطق، وسلسلة أحكامه تنطلق من تموجات حواسه. وذهن "المعرى" فعال فى كل ميادين الحياة.

وبالرغم مما سبق فإن هناك آراء نفت عنه الشعر والفلسفة معاً، فقد قال شيوخ صناعة الشعر فى الأدب العربى أنه ليس بشاعر لأسباب منها [٢٠٩]:

١ ـ أنه خرج عن المألوف فتصدى بالشعر لمعالجة أمور عقلية، ومسائل فلسفية لم يألفوها فى الشعر من قبل، وكان أول عهدها بذلك حين ظهر بعض الشعراء قبل الإسلام يعالجون الشعر بمذاهب خاصة "كطرفة بن العبد" الذى عالج أفكاراً تتشابه مع ما يمكن اعتباره من مذهب اللذة، و"المتنبى" الذى عالج أفكاراً فلسفية فضاق بها النقاد. وهكذا كان إنكارهم لشعر المعرى بسبب خروجه عن هذه الضوابط.

٢ ـ كان "المعرى" يعالج المسائل العقلية. وكان نتيجة ذلك ازدحام شعره بالمعانى، والذوق لا يهضم كثرة المعانى.

أما من أنكروا فلسفته فكان ذلك لاسباب منها :

١ ـ أن "المعرى" فى مسألة المعرفة لم يخضع فى فهمه للحياة لأصل ثابت من أصول المعرفة.

٢ ـ "المعرى" متناقض لا يثبت على رأى فى المسألة الواحدة، فهو ينفى ويثبت.

٣ ـ تناول "المعرى" طائفة من المسائل هى إلى مجال الفلسفة أقرب ولكنه لم يعرض تأملاته على طريقة الفلاسفة، والمتكلمين، فلم تعنيه الأدلة والبراهين.

كما ذكر البعض أدلة أخرى تنفى عن المعرى فلسفته لأسباب هى(٢١٠) :

١ ـ ليس له بحث بالمعنى الصحيح عن الحقيقة، وليس هنالك إلا خواطر منثورة، ومنظومة، فليس من الانصاف لجهد الفلاسفة أن يسمى هذا فلسفة.

٢ ـ مسألة المعرفة، وهى هامة فى الفلسفة لم نستطيع أن نعرف "للمعرى" فيها اتجاها، ولا منهج تفكير.

٣ ـ لا يمكن أن نعرف مذهب المعرى فى الشئون الإنسانية كالزهد، والحب والحياة وكرهها، والمرأة ،والزواج، والنسل، والعزلة.

ثم أن "المعرى" أخل بمنهج الفلسفة وهو :

١ ـ أن هذه الفلسفة ليست إلا البحث الحر الذى لا يحد نظر المفكرين فيه حداً لايحتكم فى عقله غير منهجه.

٢ ـ الفلسفة هى فهم العالم فهماً عقلياً يقوم على تقرير أن المسبب يترتب إلى سببه.

٣ - أنه حين حاول فى المنثور لم يفرق بين مواضع الدليل العقلى والشرعى.

كما نفى دى بور[٢١١] عن "المعرى" الفلسفة والشعر كلتيه فيرى أن البعض غلا فى رفع شأن "المعرى" فعده شاعراً وفيلسوفاً، وجعلوه فى مكانه لا يستحقها. نعم لأبى العلاء أراء معقولة، ولكنها ليست فلسفة، وليس القالب الذى صنعت فيه بما فيه من تكلف بالذى يسمو إلى منزلة الشعر. ولو أن المعرى عاش فى ظروف خير من التى عاش فيها (حيث كان ضريراً، وليس غنيا) لكان من المحتمل أن ينتج كلغوى، أو كمؤرخ شيئاً فى ميدان النقد الأدبى للواقع.

و"المعرى" بدلاً من أن يدعو إلى محبة الحياة دعا إلى الزهد فى ملذاتها وكان متبرماً بالأحوال السياسية، بآراء العامة فى الدين، والخاصة فى العلم مبيناً عيوبها. غير أنه لم يأت بجديد فى ذلك،ويكاد يكون خلواً من أى موهبة تجعل صاحبها قادراً على ربط الأشياء ببعضها. فقد كانت له مقدرة على التحليل فقط دون التركيب، وتعاليم "المعرى" عقيمة،وعلمه كشجرة أصلها فى الهواء[٢١٢] .

والآن نعرض رؤيتنا فيما يتعلق بشاعرية "المعرى" أو فلسفته. فمن خلال تمحيص كل الآراء التى قيلت بشأن "المعرى"، والتى نسبت إليه الفلسفة تارة، والشعر تارة أخرى، أو وفقت بين الاتجاهين. فإننا نرى أن "المعرى" شاعر وفيلسوف فى آن واحد. كما دلتنا الاتجاهات السابقة والتى وفقت بين شاعريته وفلسفته. فلا يمكننا أبداً أن ننكر عليه شاعريته، وتكوينه النفسى والشعرى المرهف والذى تميز به، وعرض أفكاره فى اطاره شعراً أو نثرا.

وفى نفس الوقت لا يمكننا أن ننكر عليه فلسفته، وعقلانيته التى تبلورت بشدة فى لزومياته، وكثير من سقط الزند يشهد بها. وتلك سمة قلما توجد عند الشعراء. فقليل جداً من يمتلك القدرة العقلية، والتفسيرية لعرض آرائه الشعرية فى قالب فلسفى عقلى. وسوف تؤكد لنا الفصول القادمة من هذا الكتاب هذه الرؤية وسلامتها من الناحية المنطقية.

ولكن هناك نقطة هامة، ينبغى الإشارة إليها، وهى أن من نسب الشعر فقط إلى "المعرى" كنا نشعر وكأنه يحمل عداء للفلسفة، وكأنها وباء يريد أن يسمو بالمعرى الشاعر عنه. فقد قيل أنه شاعر ميتافيزيقى، وإننا لنتساءل ما معنى شاعر ميتافيزيقى؟ وهل الميتافيزيقا اتجاه ينسب إلى الشعر أم إلى الفلسفة؟

اننا لم نسمع عن شاعر ميتافيزيقى، ولكننا سمعنا عن فلاسفة ميتافيزيقين فإذا كانت الميتافيزيقا هى البحث فيما وراء الطبيعة من أسرار، ومشكلات ، كالنفس والعقل والله، والبعث، وغيرهم. فليس هذا شأن الشعر بل هو شأن الفلسفة أما إذا تناول الشاعر هذه الأمور، وكانت له آراء جديدة فيها، فهو شاعر وفيلسوف معاً.

كذلك الحال نراه فيمن نسب إليه الفلسفة دون الشعر وكأنه يريد أن يجرد المعرى من موهبته الخلاقة. ولكن النظرة الموضوعية والتحليلية لهذا الأمر تدعونا إلى التعجب فماذا يدين الفرد أن يجمع بين الشعر والفلسفة. فالشعر تأمل فى الطبيعة والكون، والفلسفة لا تبع إلا عن قدرات نفسية عالية وسمو روحى يستطيع الإنسان به أن يستشف الحقائق ويصل إلى ينابيعها، كما أن شفافية المشاعر تؤدى بدورها إلى صفاء الذهن وبلورة الصورة فالشعور والعقل يصب كل منهما فى الآخر، فلا انفصال بين الشعر والفلسفة. وينطبق هذا على المعرى الذى عاش

عصراً مزدهراً نمت فيه الفلسفات، وتبلورت الثقافات المتعددة، وظهرت الفنون المختلفة، وانفتحت فيه كل هذه المجالات على بعضها البعض. هذا وقد سبق "المعرى" فى هذا النمط الكثير نذكر منهم "المتنبى" الذى اشتهر بحكمته إلى جانب شعره وفنه المتميز. وفى عرضنا القادم لأراء "المعرى" المختلفة سنجد أنه كان يستحق لقبى الشاعر والفيلسوف.

هوامش
الفصل الأول

(١) حسين، طه : تجديد ذكرى أبى العلاء المعرى ـ دار المعارف ـ طـ ٩ ـ القاهرة ـ سنة ١٩٨٢ ـ ص ٩٦.

ولابى العلاء ترجمة فى مصادر عديدة منها :

أ. الميمنى، عبد العزيز الراجكوتى : أبو العلاء وما إليه ـ المطبعة السلفية ومكتبتها ـ الهند سنة ١٩٤٤ هـ ـ ص ٢٤.

ب ـ الجندى، محمد سليم : الجامع فى أخبار أبى العلاء المعرى وآثاره جـ١ ـ علق وأشرف على طبعه عبد الهادى هاشم ـ مطبوعات المجتمع العلمى العربى ـ دمشق سنة ١٩٦٢ ـ ص ٤٩.

جـ ـ تيمور، أحمد : أبو العلاء المعرى ـ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ـ سنة ١٩٤٤ ـ ص ص ٣ : ٦

د ـ حسين، طه (اشراف) : تعريف القدماء بأبى العلاء المعرى ـ جمعه وحققه لجنة من رجال وزارة المعارف العمومية ـ مطبعة دار الكتب المصرية ـ القاهرة سنة ١٩٤٤

١ ـ الذهبى، أبو عبد الله شمس الدين : تاريخ الإسلام ـ طبعة تعريف القدماء ـ ص ص ١٨٩ : ١٩٢.

٢ ـ ابن الوردى، عمر بن المظفر بن عمر : تتمه المختصر فى أخبار البشر طبعة تعريف القدماء ـ ص ص ٢٠٦ : ٢٠٨

٣ ـ الصفدى، صلاح الدين أبو الصفا خليل : نكت الهيمان فى نكت العميان ـ طبعة تعريف القدماء ـ ص ص ٢٨٥ : ٢٩٦.

٤ ـ ابن فخرى، يوسف بن الامير سيف الدين : النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة ـ طبعة تعريف القدماء ص ص ٣٢٩، ٣٣٠.

٥ ـ ناصر خسرو، أبو معين : سفر نامة ـ طبعة تعريف القدماء ص ٤٦٢
٦ ـ ابن العديم، الصاحب كمال الدين : الإنصاف والتحرى فى دفع الظلم والتجرى عن أبى العلاء المعرى ـ طبعة تعريف القدماء ص ص ٤٨٦ : ٥١١
٧ ـ الثعالبى، أبو منصور : تتمه اليتيمة ـ طبعة تعريف القدماء ص ٥
٨ ـ البغدادى، الخطيب : تاريخ مدينة السلام ـ مطبعة تعريف القدماء ص ٥
٩ ـ السمعانى، تاريخ الإسلام أبو سعد : الانساب ـ طبعة تعريف القدماء ـ ص ١٢
١٠ ـ ابن الانبارى، أبو البركات عبد الرحمن : نزهة الألبائى طبقات الأدبا ـ طبعة تعريف القدماء ـ ص ١٦.
١١ ـ القفطى، أبو الحسن على بن يوسف: انباه الرواة على انباه النحاه ـ طبعة تعريف القدماء ص ص ٩، ٢٠
١٢ ـ الحموى، أبو عبد الله ياقوت : إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب ـ طبعة تعريف القدماء ص ٦٧.
١٣ ـ ابن خلكان، أبو العباس أحمد بن محمد : وفيات الاعيان فى أنباء أبناء الزمان ـ طبعة تعريف القدماء ـ ص ١٨٥.
(٢) السمعانى : الأنساب ـ مصدر سابق ـ ص ١٤
ـ البغدادى : تاريخ مدينة السلام ـ مصدر سابق ـ ص٧
ـ ابن تغرى : النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة ـ مصدر سابق ـ ص٣٣٠
ـ ابن العديم : الانصاف والتحرى ـ مصدر سابق ـ ص ٥١١
ـ الجندى، محمد سليم، الجامع فى أخبار أبى العلاء المعرى وأثاره ـ مصدر سابق ـ ص ٦٤
ـ حسين، طه : تجديد ذكرى أبى العلاء المعرى ـ مصدر سابق ـ ص ١٧٣

(٣) فى وصف مدينة المعرة، واشتقاق اسمها عند اللغوين.

انظر : الجندى، محمد سليم: الجامع فى أخبار أبى العلاء واثاره ـ مصدر سابق ص ١٨

(٤) قد سماه أبوه أبو أحمد، وكناه بأبى العلاء، وقد جرى على عادة أهل بلدة فى ذ لك أو الظاهر أنهم كانوا يكنون الأولاد منذ الحداثة.

انظر : المصدر السابق : ص ٤٩

وايضاً : حسين، طه : تجديد ذكرى أبى العلاء ـ مصدرس ابق ـ ص١١٠

الميمنى، عبد العزيز : أبو العلاء وما إليه ـ مصدر سابق ـ ص ١٢ : ٢٤.

(٥) لزوم ٢ / ٣٤٨

المعرى، أبو العلاء : اللزوميات جـ١، جـ٢ ـ دار بيروت للطباعة والنشر ـ بيروت ـ سنة ١٩٨٣.

وسوف نشير طوال هذا البحث إلى أبيات اللزوميات حسب الأجزاء ٢،١ فتقول لزوم ١ أو لزوم ٢، ثم نضع علامة تفصل بين الجزء ورقم الصفحة كما هو مبين فى الهامش السابق.

(٦) حسين، طه : تجديد ذكرى أبى العلاء ـ مصدر سابق ـ ص ١٠٣.

صليبا، جميل : تاريخ الفلسفة العربية ـ دار الكتاب اللبنانى، بيروت ١٩٨٦ ص ص ٢٣٨، ٢٨٧.

(٧) اليظى، صالح حسن. الفكر والفن فى شعر أبى العلاء المعرى ـــ دار المعارف الاسكندرية سنة ١٩٨١ ص ص٦،٧.

الميمنى، عبد العزيز : أبو العلاء وما إليه ـ مصدر سابق ـ ص ص ٣ : ٣٥.

(٨) حسين، طه : تجديد ذكرى أبى العلاء ـ مصدر سابق ـ ص ص١٧ : ٣٥

(٩) العقاد ، عباس محمود : رجعه ابى العلاء ـ مطبعة حجازى ـ القاهرة سنة ١٩٣٩ ص ص ٢٤ : ٣٢

(١٠) حسين، طه : تجديد ذكرى أبى العلاء ـ مصدر سابق ـ ص ١١١

انظر أيضاً E ncyclapedia Britannica : Art (Abu - Ala Al - Marri)
Vol. 1, Encyclopedia Britannica, Inc , William Benton, Publisher, london - P53.

(١١) الجندى، محمد سليم : الجامع فى أخبار أبى العلاء وآثاره ـ مصدر سابق ص ص ٦٤ : ٧٠.

(١٢) حسين، طـه : تجديد ذكرى أبـى العـلاء ـ مصـدر سـابق ص ص ١٢٠، ١٢١.

(١٣) سقط الزند ٢ /٩٠٧

التبريزى : انى انقم على نفسى الضحك وعلى غيرى، حتى على ضاحك المزن، أى برمه فلاجادنى إلا غيم لا برق فيه. أى انى أثر أن أكـون معبسـا المعـرى، أبو العلاء : شروح سقط الزند ـ خمسة أقسام ـ تحقيق مصطفى السقا عبد السـلام هارون ــ عبد الرحيم محمـود إبراهيم الابيـارى ـ حـامد عبد المجيد بإشـراف الأستاذ الدكتور طـه حسين، الهيئة المصرية العامة للكتاب ط ٣ ـ ١٩٨٦ ـ ١٩٨٧. وسوف نشير إلى أبيات سقط الزند بالقسم والصفحة كما فعلنا فى اللزوميات.

(١٤) حسين، طه : تجديد ذكرى أبى العلاء ـ مصدر سابق ـ ص ٨١

(١٥) لزوم ٢ / ١٤٨.

(١٦) الكتانى، محمد : دراسة المؤلفات ـ مطبعة النجاح الجديدة ـ الـدار البيضـاء المغرب ـ د. ت ص ١٢٦.

(١٧) تيمور، أحمد : أبو العلاء المعرى ـ مصدر سابق ـ ص ٦٤

الميمنى، عبد العزيز : أبو العلاء وما إليه ـ مصدر سابق ـ ص ١٥٣.

(١٨) سقط الزند ٣ /١٣٨٦.

ويقول الخوارزمى : الشرخ، هم الشباب وفى الحديث اقتلوا شيوخ المشركين واستحيوا شرخهم والواحدة شارخ.

(١٩) السابق ٢ / ٦١٩

ويقول البطليوسى : الركائب : الابل واحدها ركوبه ـ العتب : السخط واللوم فقد وصف ابله أنها تشكوه وتلومه لكثرة اسفاره، وانه يقتحم بها المالك، ويسير فوق المنايا وتحتها.

(٢٠) السابق ٣ / ١٢٠٧

ويقول البلطيوسى : العواصم من أرض الشام مما يلى حلب وأراد ندمت على ترك العواصم، وقوله (غير فعال) يقول بعتها رخيصة جهلاً بها، ولم أعلم قدر فضلها حتى فارقتها.

(٢١) لزوم ١ / ١١٥.

(٢٢) حسين، طه : تجديـد ذكـرى أبـى العـلاء ـ مصـدر سـابـق ـ ص ص ١٢٩ : ١٤٢.

(٢٣) الميمنى، عبد العزيز : أبو العلاء وما إليه ـ مصدر سابق ص ص ١٠٢ : ١١٥.

(٢٤) حسين، طه : تجديد ذكرى أبى العلاء ـ مصدر سابق ـ ص ص ١٤٢ : ١٤٩. والميمنى، عبد العزيز : أبو العلاء وما إليه ـ مصدر سابق ـ ص ص ٦٥ : ٧١.

(٢٥) سقط الزند ٤ / ١٥٩٤.

التبريزى : الثراء : المال المسفوت : قليل البركة

(٢٦) حسين، طه : تجديد ذكرى أبى العلاء ـ مصدر سابق ـ ص ١١٠

(٢٧) لزوم ١ /٢٤٩

النبيث : الشرير. وهو أيضاً نبث التراب : اخرجه عن السر : أى بحث عنه.

(٢٨) السابق : ٢٢٦.

(٢٩) السابق ٢ / ٣٤١

(٣٠) حسين، طه : تجديد ذكرى ابى العلاء ـ مصدر سابق ـ ص ص ١٦٩، ١٧٠

(٣١) عبد الرحمن، عائشة : جديد فى رسالة الغفران ـ دار الكتاب العربى بيروت ـ ١٩٨٣ ص ص ٤١ : ٤٥

(٣٢) تيمور، أحمد : أبو العلاء المعرى ـ مصدر سابق ـ ص ٧٨

(٣٣) لزوم ٢ / ٧٠ بلسن : عدس، بلس : تين.

(٣٤) سقط الزند ٣ / ٩٥٦

التبريزى : من شدة كراهيته للخمر يبغض حبابها الذى يصفه الناس. فكأنه سم حباب أى حية.

(٣٥) لزوم ٢ / ٢٥١

(٣٦) السابق ١ / ١٠٩

حد الخمر : كان فى صدر الإسلام أربعين جلدة، ثم زادها عمر بن الخطاب رضى الله عنه بمشورة الصحابة إلى الثمانين.

(٣٧) السابق ٢ / ١٤٧

أم ليلى : كنية الخمر. العجوز : من اسمائها. طسم : قبيلة من العرب العاربة. مأرب : مسهل مأرب وهى مدينة فى اليمن اشتهرت بسدها.

(٣٨) السابق / ٢٤٧

السدم : الهم مع الندم، الغيظ مع الحزن.

(٣٩) السابق / ٥١٥
(٤٠) السابق / ٥٧٢
(٤١) السابق ١ / ٢١٨
(٤٢) السابق / ١٧٣
النهى : العقول لأنها تنهى عن القبيح. تنضو : تستل
(٤٣) السابق / ٤٠٤
صالح : قائد عند بعض ملوك حلب حاصر المعرة فلما اشتد الضيق على أهلها بعثوا إليه أبا العلاء شفيعاً، فامتدحه بقصيدة، فقبل شفاعته ورحل عن المعرة.
(٤٤) اليظى، صالح حسن : الفكر والفن فى شعر أبى العلاء — مصدر سابق — ص ١٨.
(٤٥) لزوم ٢ / ٢٣
السفى : الناقة اليابسة الضرع
(٤٦) حسين، طه : تجديد ذكرى ابى العلاء - مصدر سابق - ص ١٧٠
(٤٧) لزوم ١ / ٤٣
(٤٨) تيمور، أحمد : أبو العلاء المعرى - مصدر سابق ص ص ٢٢ : ٤٨
(٤٩) الراوى، طه : سر الخلود فى شعر أبى العلاء المعرى - المهرجان الألفى لأبى العلاء المعرى - مطبوعات المجمع العربى مطبعة الترقى دمشق — سنة ١٩٤٥ - ص ص ١٦٥ : ١٧٢.
(٥٠) الجندى، محمد سليم : الجامع فى اخبار ابى العلاء وآثاره - مصدر سابق ص ١٥
(٥١) وهبة، أديب : من هو أبو العلاء - المهرجان الألفى لأبى العلاء المعرى — مطبوعات المجتمع العربى - مطبعة الترقى - دمشق سنة ١٩٤٥ ص ص ٣٢٢، ٣٢٣.
(٥٢) هو أبو عبد الله محمد نصر بن صغير بن داغر المعروف بالقيسرانى ولد بعكا سنة ٤٨٧ هـ وكان من الشعراء والأدباء المجيدين.
(٥٣) سقط الزند ١ / ٤٠٣.
(٥٤) السابق / ٤٠٨
(٥٥) أدهم، على : بين الفلسفة والأدب - دار المعارف — القاهرة سنة ١٩٧٨ — ص ٧

(٥٦) سيكون فى الصفحات القادمة شرح وتعليق على هذه الجزئية التى ترى أن المعرة لم يتأثر بغير ثقافة العرب. وفيها نحاول توضيح مدى تأثر المعرى بهذه الثقافات

(٥٧) عبد اللطيف، محمد فهمى : أبو العلاء ومعارضه القرآن ـ مجلة الهلال أغسطس ١٩٨٢ ـ دار الهلال ـ القاهرة سنة ١٩٨٢ ـ ص ١٤.

(٥٨) اليظى : صالح حسن : الفكر والفن فى شعر أبى العلاء ـ مصدر سابق ـ ص٥

(٥٩) الجندى ، محمد سليم : الجامع فى أخبار أبى العلاء وآثاره ـ مصدر سابق التمهيد ـ صفحة أ

(٦٠) حسن، طه : تجديد ذكرى أبو العلاء ـ مصدر سابق ـ ص ص ٢١٠، ٢١٢.

(٦١) صليبا، جميل : تاريخ الفلسفة العربية، مصدر سابق ـ ص ٢٨٨.

(٦٢) اليظى، صالح حسنى : الفكر والفن فى شعر أبى العلاء المعرى ـ مصدر سابق صفحة أ من المقدمة.

(٦٣) سقط الزند ١ / ٤١٠

(٦٤) الجندى، محمد سليم : الجامع فى أخبار ـ أبى العلاء المعرى وآثاره ـ مصدر سابق ـ ص٨.

(٦٥) مؤلفات المعرى كثيرة وسنذكر أهمها بالشرح والتفصيل

(٦٦) الزند لغة ـ هو العود الذى تقترح به النار، وسقط الزند هو أول نار تخرج من الزند عند الاقتداح، وقصد المعرى هذا المعنى بذاته لأن (سقط الزند) يجمع الكثير من شعره الذى نظمه فى أوائل حياته فهو اذن أول تلك النار العبقرية التى اقتدحها زناد فكره العبقرى.

انظر : مروة، حسين : تراثنا كيف نعرفه ـ مؤسسة الابحاث العربية ـ طـ ١ بيروت ـ سنة ١٩٨٥ ص ٨١.

(٦٧) هو أبو زكريا بن على بن محمد بن الحسن بن محمد بن موسى بن بسطام الشيبانى التبريزى مولده ٤٢١ هـ وكان اماماً فى النحو واللغة والأدب، وأخذ عن أبى العلاء وتوفى ٥٠٢ هـ.

(٦٨) هو أبو محمد عبد الله بن محمد البطليوسى النحوى ولد بمدينة بطليوس ٤٤٤هـ وتوفى ٥٢١

(٦٩) هو ابو رشاد أحمد بن محمد بن القاسم بن أحمد بن خديو الأخسيكثى ولد ٤٦٦هـ وتوفى ٥٢٨ هـ.

(٧٠) هو أبو يعقوب يوسف بن طاهر الخوى من علماء القرن السادس الهجرى

(٧١) هو فخر الدين محمد بن عمر الرازى مولده ٥٤٣ هـ ووفاته ٦٠٦هـ، وهو أحد فقهاء الشافعية.

(٧٢) هو قاسم بن حسين بن محمد الخوارزمى المتوفى ٦١٧هـ.

(٧٣) هو شرف الدين هبه الله بن عبد الرحيم البارزى ولد ٦٤٥ وتوفى٧٣٨ هـ

(٧٤) المعرى، ابو العلاء : شروح سقط الزند - القسم الأول - مصدر سابق - صفحة ح : جـ١ من التقديم.

(٧٥) مروة، حسين : تراثنا كيف نعرفه - مصدر سابق - ص ص ٨٢ :٩٠

(٧٦) الأقرب إلى الصواب فى نظرنا أن "المعرى" قد كتب جزءاً من (سقط الزند) فى صباه قبل أن يغادر المعره إلى بغداد. بدليل وجود قصائد كثيرة تشير إلى التاريخ والأحداث وسنه فى فترة الشباب والجزء الآخر قد كتبه بعد رجوعه من بغداد، والتزامه ما لا يلزم بعد ذلك فى الفن والحياة. وهذا واضح بالدليل لمن يقرأ (سقط الزند) باقسامه الخمسة.

(٧٧) العبادى، عبد الحميد : ناحية التاريخ فى أدب، أبى العلاء - المهرجان الألفى لأبى العلاء المعرى - مطبوعات المجمع العربى - مطبعة الترقى - دمشق - سنة ١٩٤٥ - ص ١٩٨.

(٧٨) يقول المعرى فى مقدمة (اللزوميات)، أنه وصف فيها أشياء من العظمة وأفانين حسب ما تسمح به الغريزة، وان جاوز المشترط إلى سواه، فإن الذى جاوز إليه قول عرى عن الين. وجمع ذلك كله فى كتاب لقبه (لزوم ما لا يلزم) ومعنى هذا اللقب ان القافية تلزم لها لوازم لا يفتقر إليها حشو البيت.

انظ :المعرى،أبو العلاء : لزوم ما لا يلزم - جـ١- مصدر سابق -ص ص ٥:٣٩

والمعنى الأدبى للزوميات Iuzumiyyat هو كلمة الضروريات وفيه يصف نظام القافية المعقد Complicated rhyming system وهو نظام اكثر ابتكاراً ونضوجاً وكان له فى (اللزوميات) تفكير متشائم فى تأمل الحياة الإنسانية والموت.

انظر Encyclopedia Britannica : Art (Abu Al - Ala Al Marri) op, cit, P53.

(٧٩) انظر للزوميات وترتيبها التاريخى لفهم عدم تناقض المعرى فيها.

فروخ، عمر : حكيم المعرة - مطبعة الكشاف ط-٢ - بيروت - سنة ١٩٤٨ ـ ص ص ٤٣ : ٥١ حيث يرى أن فائدة تاريخ اللزوميات كبيرة فى ناحيتين هما :

أ - دراسة التطور فى آراء المعرى لفهم مقاصده

ب - نفى التناقض الذى يزعمه المتأدبين فى لزومياته.

(٨٠) حسين، طه : تجديد ذكرى ابى العلاء ـ مصدر سابق ـ ص ص ١٨٠، ١٨١

(٨١) المصدر السابق : ص ص ٢٠٢ : ٢٠٤

(٨٢) اليظى، صالح حسن : الفكر والفن فى شعر أبى العلاء - مصدر سابق ص ص ٣٩٠ - ٣٩٦.

(٨٣) مروة : حسن : تراثنا كيف نعرفه - مصدر سابق - ص ١٠١.

(٨٤) قامت الباحثة الدكتورة عائشة عبد الرحمن" بتحقيق قيم وغزير للرسالة وكان هذا التحقيق مرجعنا فيما يختص بهذا الكتاب.

المعرى أبو العلاء : رسالة الغفران ـى منقحة مستكملة التحقيق بمخطوطه جديدة ومعها (رسالة ابن القارح) مفتاح فهمها - تحقيق وشرح عائشة عبد الرحمن - دار المعارف - مصر سنة ١٩٥٠.

(٨٥)تيمور، أحمد : أبو العلاء المعرى - مصدر سابق ص ٦٥.

وفى الموسوعة البريطانية قيل أن رسالة الغفران كانت فى وصف الرحلة السماوية clestial Journey وقد عرفت باسم (رسالة الأسف ـ Epistle of Pardon).

(٨٦) هو "على بن منصور الحلبى" أديب معاصر "لأبى العلاء" وينسب إلى حلب، ولكنه نزح منها يلتمس رزقه من حرفه الأدب. وقد خدم (أبا على الفارس) بالشام ودرس عليه اللغة، وانقطع بعدها إلى خدمة (آل المغربى) فى القاهرة، حيث كانت لهم القيادة فى الدولة الفاطمية، وبقى فى خدمتهم إلى أن غدر بهم الحاكم بأمر الله الفاطمى فجحدهم "ابن القارح"، وتسلط عليهم بافحش الهجاء.

وقد أسرف ابن "القارح" على نفسه فى الملذات فلما جاوز السبعين من عمره وهنت قواه، واعتزم أن يرجع إلى حلب للاستقرار، حيث بدأ يمهد لنفسه فى حلب بالكتابة إلى أديبها الأكبر (المعرى) ولم يكن بينه وبين (المعرى) سبق تعارف، حيث أراد أن يعتزر للمعرى عن ضياع رسالة كان أحد أدباء العصر (أبو الفرج الزهرجى) قد أرسلها إلى المعرى وقد ضاعت منه فى طريقه كما

أراد أن يوضح موقفه من "أبـي القاسم المغربـي) حيث بلغه أن "المعرى" ذكر هجاءه اياه.
انظر : عبد الرحمن، عائشة : جديد فى رسالة الغفران - مصدر سابق ص ص ٥١ : ٥٣.

(٨٧) المصدر السابق : ص ص ص٤٧ : ٤٩.

(٨٨) عبد الرحمن، عائشة : جديد فى رسالة الغفران - مصدر سابق ــ ص ص ١٤ : ٢٨

(٨٩) المصدر السابق : ص ص ٦١ : ٨٣.

(٩٠) الكتانى، محمد : دراسة المؤلفات مصدر سابق - ص ص ١٣٥ - ١٣٦.

(٩١) وهبة، غبريـال : أثر الكوميديا الالهيـة لدانتـى ــ الهيئـة المصريـة العامـة للكتاب سنة ١٩٨٧ صص ٧ : ٥٤.

(٩٢) الكتانى، محمد : دراسة المؤلفات - مصدر سابق - ص ١٣٦.

(٩٣) المعرى، أبو العلاء : الفصول والغايات فى تمجيد الله والمواعظ - جـ١ ــ ضبطه وفسر غريبة وفسره محمد حسن ذناتى - مطبعة حجازى - طـ١ - القـاهرة - ١٩٨٣ وقد ترجمـت الفصـول والغايـات فـى الموسـوعة البريطانيـة تحت اسم (Chapters and Aims)

(٩٤) حسين، طه : الفصول والغايات - المهرجان الألفى لأبى العلاء المعرى ــ مطبوعات المجمع العربى - مطبهة الترقى - دمشق سـنة ١٩٤٥ ــ ص ص ٢١، ٢٢

(٩٥) ابن العديم : الانصاف والتحرى فى دفع الظلـم والتجرى عن أبـى العـلاء المعرى مصدر سابق - ص ٥٤١.

(٩٦) المعرى، أبو العلاء : الفصول والغايات ــ مصـدر سـابق ــ صفحـة د من المقدمة.

(٩٧) المحاسن، زكى : أبو العلاء المعرى ناقد المجتمـع ــ دار الفكـر العربـى ــ القاهرة د. ت - ص ١٣٦.

(٩٨) المعرى، أبو العلاء : رسالة الملائكة - تحقيق لجنة من العلمـاء منشـورات دار الآفاق الجديدة - طـ٣ - بيروت - سنة ١٩٧٩ صفحة ب : م من المقدمة.

(٩٩) الكتانى، محمد : دراسة المؤلفات - مصدر سابق - ص ١٢٧

(١٠٠) القفطى، أبو الحسن : إنباه الرواة على إنباه النحاة - مصدر سـابق ــ ص ص ٣٨ : ٤٩.

(١٠١) حسين، طه : تجديد ذكرى أبى العلاء - مصدر سابق – ص ص ٢٠٦ : ٢٠٩

(١٠٢) سقط الزند ١ ، ١٦٧.

التبريزى : المعنى أن الكبر والحمد لا يجتمعان، لأن أحداهما ضد الآخر كما أن فتاء السن والكبر ضدان، فإذا ازداد أحداهما نقص الآخر، فلا يجوز لهما اجتماع. وفتاء السن : أولها، والكبر آخرها.

(١٠٣) وهذا ما يؤكد لنا تأثر المعرى بالدراسات الفلسفية والمنطقية وانعكاس هذا **التأثير** على شعره. وهذا ما سنعالجه فى النقطة التالية والخاصة بالمؤثرات الداخلية والخارجية على فكر "المعرى".

(١٠٤) **فروخ**، عمر : حكيم المعره - مصدر سابق - ص ٤٠

(١٠٥) **ذيدان**، عبد القادر : قضايا العصر فى أدب أبى العلاء المعرى – الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة سنة ١٩٨٦ صص ٥٨ : ٦٣

(١٠٦) **فروخ** ، عمر : حكيم المعرة - مصدر سابق - ص ٤١

(١٠٧) **يعتبر هذا القول** عندنا رداً مناسباً على السؤال الثالث والمطروح فى مقدمة **الكتاب** وهو (هل ينتمى المعرى إلى الشيعة أو احدى فرقها وهى **النصيرية) فمما لا شك** فيه أن المعرى عرف هذه المذاهب بحكم وجودها فى عصره، **وربما تأثر** ببعض جوانبها. وهذا ما سنراه فيما بعد ولكنه ولكنه لم ينتمى **إليها، ولم يكن واحداً منها بدليل** انكاره للقواعد الأساسية التى تؤمن بها **هذا الفرق.**

(١٠٨) **شعرانى**، وفاء : الباطنية - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد الثانى – القسم **الأولى** - معهد الانماء العربى - طـ٢ – سنة ١٩٨٨ – ص ٢٤٣ – راجع أيضاً فى المعتزلة والباطنية الملحق الأول من هذا الكتاب ص ص ٢٨٨ : ٢٩٣، ٢٩٦: ٣٠٠.

(١٠٩) بذور هذه الجمعية نبتت أيام جعفر الصادق (٨٠ - ١٤٨هـ) وهو الإمام السادس عند الاسماعيلية، وكلمة اخوان الصفا تعنى (أصدقاء المودة) فكانوا ينفذون إلى الناس بهذا المعنى ليكسبوا كثير من الانصار، وقد اثبتت بعض المصادر انهم من الشيعة، وأخرى اثبتت أن فيهم الغلو فى التشيع على هيئة تفلسف، ويقال أن لهم صلة محكمة بالقرامطة، غير أنهم كانوا هادئين بعكس القرامطة الثائرين.

انظر : العبد ، عبد اللطيف : الانسان فى فكر اخوان الصفا ـ مكتبة الانجلو المصرية ـ سنة ١٩٧٦ ـ ص ص ٢٤ : ٣٦

(١١٠) فودة، عز الدين : التراث السياسى فى رسائل اخوان الصفا ـ مجلة فصول ـ المجلد الأول ـ العدد الأول ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة سنة ١٩٨٠ ـ ص ١٦١.

(١١١) سقط الزند ٤ / ١٦٨١.

(١١٢) سلامة، يسرى محمد : النقد الإجتماعى فى آثار أبى العلاء المعرى ـ دار المعارف طـ٢ ـ الإسكندرية ـ سنة ١٩٨٢ ص ١٢٦

(١١٣) العوا، عادل : اخوان الصفا ـ الموسوعة الفلسفية العربية ـ المجلد الثانى ـ القسم الأول ـ معهد الانماء العربى ـ طـ٢ ـ بيروت ـ سنة ١٩٨٨ ص ص٤٧: ٦٧

(١١٤) فودة، عز الدين : التراث السياسى فى رسائل اخوان الصفا ـ مصدر سابق ـ ص ص ١٥٦ ـ ١٥٧.

(١١٥) العبد، عبد اللطيف : الإنسان فى فكر اخوان الصفا ـمصدر سابق ص ص ٤٧ : ٤٩

(١١٦) محمود، زكى نجيب : المعقول واللا معقول ـ دار الشروق ـ طـ١ ـ لبنان ١٩٨٧ ص ١٧٨، ١٧٩

(١١٧) مروة، حسين : تراثنا كيف نعرفه ـ مصدر سابق ـ ص ص ٧٦ : ٧٧.

(١١٨) الجندى، محمد سليم : الجامع فى اخبار ابى العلاء وآثاره ـ مصدر سابق ـ صص ٧١ : ١١٠

وايضاً : سلامة، يسرى محمد : النقد الاجتماعى فى اثار ابى العلاء ـمصدر سابق ص ص ٤٩ : ١٢٠.

(١١٩) البويهيون : أسرة فارسية تنسب إلى بوية، وهو فارس ديملى، ويقال أنه كان صياداً على بحر قزوين. ويعد عضد الدولة أعظم ملوك بنة بويه. وهو أول من لقب بشاهنشاه (ملك الملوك) فى الإسلام.

انظر : ضيف : شوقى : عصر الدول والامارات ـ جـ٥ ـ دار المعارف ـ مصر سنة ١٩٨٣ ـ ص ص ٣٣٣ : ٣٤١

(١٢٠) الكيالى ، سامى : الاضطراب السياسى فى عصر أبى العلاء ـ المهرجان الألفى لأبى العلاء المعرى ـ مطبوعات المجمع العربى ـ مطبعة الترقى ـ دمشق ـ سنة ١٩٤٥ ـ ص ص ١٧٩ ـ ١٨٢

(١٢١) حسين، طه : تجديد ذكرى أبى العلاء ـمصدر سابق ـ ص ٦٠
(١٢٢) المصدر السابق : ص ٦٦
(١٢٣) الكتانى، محمد : دراسة المؤلفات ـ مصدر سابق ـ ص ١٢٣
ذيدان، عبد القادر : قضايا العصر فى أدب أبى العلاء ـ مصدر سابق ص ص ٢٢ : ٢٥.
(١٢٤) حسين، طه : تجديد ذكرى أبى العلاء ـ مصدر سابق ـ ص ص ٣٦ : ٤٢
(١٢٥) المصدر السابق : ص ٤٧
(١٢٦) الكيالى، سامى : الإضطراب السياسى فى عصر أبى العلاء ـ مصدر سابق ـ ص ١٨٣
(١٢٧) لزوم / ١ / ١٥٣
(١٢٨) السابق ٢ / ١٤١ اثجمت : اسرع مطرها ـ الهمع : السيلان
(١٢٩) السابق / ٣٤٥
(١٣٠) السابق / ١٥٢
(١٣١) السابق / ٢٠١
(١٣٢) السابق / ١٧١
(١٣٣) ستكون لنا وقفه عند هذا القول فيما يتعلق بتأثر "المعرى" بافكار أتت بها الشيعة أو غيرهم، فى الفصل الأخير من ذها الكتاب عند تناولنا للأخلاق الاجتماعية.
(١٣٤) حسين، طه : مع أبى العلاء فى سجنه ـ دار المعارف ـ طـ١٤ ـ القاهرة ١٩٨٩ ـ ص ١٨٧
(١٣٥) المصدر السابق : ص ٨١
(١٣٦) حسين، طه : تجديد ذكرى أبى العلاء ـ مصدر سابق ـ ص ص ٧٢، ٧٣
(١٣٧) عبد القادر، حامد : فلسفة أبى العلاء مستقاه من شعره ـ طبعة لجان البيان العربى سنة ١٩٥٠ ـ ص ص ٤٦ : ٥٤.
(١٣٨) حسين، طه : تجديد ذكرى أبى العلاء ـ مصدر سابق ـ ص ٧٤
(١٣٩) غليوم، الفريد : المعرى فى نظر المستشرقين ـ المهرجان الألفى لأبى العلاء المعرى ـ مطبوعات المجمع العربى ـ مطبعة الترقى ـ دمشق ـ سنة ١٩٤٥ ـ ص ١٢٠

الجندى، محمد سليم : الجامع فى أخبار أبى العلاء المعرى وآثاره ـ مصدر سابق ص ص ١٢٧ : ١٣٣
(١٤٠) سلامة، يسرى محمد : النقد الاجتماعى فى آثار أبى العلاء ـ مصدر سابق ص ص ٢٦ : ٤٨.
حسين، طه : تجديد ذكرى ابى العلاء ـ مصدر سابق ـ ص ٦٦
الجندى : محمد سليم : الجامع فى أخبار ابى العلاء وآثاره ـ مصدر سابق ص ص ١١٢ : ١١٨.
(١٤١) سلامة، يسرى محمد : النقد الاجتماعى فى آثار أبى العلاء ـ مصدر سابق ـ ص ٤٢
(١٤٢) المحاسن، ذكى : أبو العلاء ناقد المجتمع ـ مصدر سابق ـ ص ص ٥:١٦
(١٤٣) شلبى، أحمد : مقارنة الأديان ـ جـ١ ـ اليهودية ـ مكتبة النهضة المصرية طـ٨ ـ القاهرة سنة ١٩٨٨ ـ ص ص ٣٢ : ٣٣
(١٤٤) ــــــــ : ــــــــ ـ جـ٤ ـ أديان الهند الكبرى ـ مكتبة النهضة المصرية ـ طـ٨ ـ القاهرة ـ سنة ١٩٨٦ ـ ص ١٧٢
(١٤٥) لزوم ١ : ٣٤٧
(١٤٦) السابق / ٣٥٦
(١٤٧) ٢ / ٦٠٦
(١٤٨) السابق / ٦٥٣
(١٤٩) السابق / ٢٩
(١٥٠) السابق / ١٥٤
والهائد / من هاد إذا تاب ورجع إلى الحق ـ الصائبة : قوم كانوا يعظمون الكواكب.
(١٥١) السابق ١ / ١٥٤
الرفاض والرافضة : فرقة اسلامية بايعت زيد بن على ثم تركته. النصاب والناصبة : الذين يدينون ببغض على، وهم ضد الرافضة
(١٥٢) السابق / ٦٢٤
(١٥٣) السابق ٢ / ٢٦٤
(١٥٤) السابق / ٢٧٣

(١٥٥) شلبي، أحمد : مقارنة الأديان ـ جـ٢ ـ المسيحية ـــ مكتبة النهضة المصرية طـ٨ ـ القاهرة ـ سنة ١٩٨٤ ـ ص ص ٨٩، ٩٠
(١٥٦) المصدر السابق : ص ٢٩٧
(١٥٧) لزوم ٢ / ٢٦٠ والمعتزلي : من المعتزلة احدى فرق المسلمين المشهورة
(١٥٨) السابق ١ / ١٥٩
أبو الهذيل العلاف : أحد علماء المعتزلة ـــ ابن كلاب عبد الله بن سعيد من متكلمي الاشاعرة.
(١٥٩) السابق ٢ / ١٢١.
(١٦٠) السابق / ٣٧٠
(١٦١) السابق / ٨٢ يقص : يرق العنق
أرجو من الإرجاء : مذهب القائلين بتأخير الأعمال، واعتزلوا : من الاعتزال
(١٦٢) سلامة، يسرى محمد : النقد الاجتماعى فى آثار أبى العلاء ـ مصدر سابق ص ص١٣٢ : ١٣٦.
(١٦٣) الجندى، محمد سليم : الجامع فى أخبار ابى العلاء وآثاره ـ مصدر سابق ص ص ١١٩ : ١٢٦
(١٦٤) لزوم ٢ / ٥١١
(١٦٥) الكتانى، محمد : دراسة المؤلفات مصدر سابق ـ ص ١٢٤
حسين، طه : تجديد ذكرى ابى العلاء ـ مصدر سابق ـ ص ص ٦٨ : ٧١
(١٦٦) سلامة، يسرى محمد : النقد الاجتماعى فى آثار أبى العلاء ـ مصدر سابق ص ١٢٢
(١٦٧) غليوم ، الفريد: المعرى فى نظر المستشرقين ـ مصدر سابق ـ ص ص ١٢١، ١٢٢
(١٦٨) صليبا، جميل : تاريخ الفلسفة العربية ـ مصدر سابق ص ص ١٦، ١٧
(١٦٩) سورة الحشر : آية ٢
(١٧٠) سورة آل عمران : آية ١٩١
(١٧١) لزوم ١ / ٦٦
(١٧٢) الجندى ، محمد سليم : الجامع فى أخبار أبى العلاء وآثاره ـ مصدر سابق ص ص ١٣٥ : ١٧٠

دى بور، ت ج : تاريخ الفلسفة العربية فى الاسـلام ـ نقلـه إلـى العربيـة وعلـق عليه محمد عبد الهادى أبو ريدة : مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ طـ٣ ، القاهرة ـ سنة ١٩٥٤ ص ص ٧ : ١٠

(١٧٣) اللبان، إبراهيم عبد المجيد : الفلسفة والمجتمع الإسلامي ، مكتبة النهضـة المصرية ـ طـ١ سنة ١٩٥٠ ص ص ١٦٥ ـ ١٦٦.

(١٧٤) شاكر، عثمان : ملوك الشعر فى الدولة العباسية ـ مطبعة النهضـة ـ طــ١ ـ القاهرة سنة ١٩٢٧ صفحة ب، جـ من المقدمة.

(١٧٥) عصفور، جابر : المرايا المتجاورة ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب سـنة ١٩٨٣ ـ ص ٧٩

سويف، مصطفى : الأسس النفسية للابداع الفنى فى الشـعر خاصـة ـــ دار المعارف طـ ٢ مصر ـ سنة ١٩٥٩ ص ص ٣١ : ٥٥

(١٧٦) الخولى، أمين : رأى فى أبى العلاء ـ طبعة جماعـة الكتـاب سـنة ١٢٦٣ هـ ص ص ١٣، ١٤

(١٧٧) عصفور، جابر : المرايا المتجاورة ـ مصدر سابق ـ ص ٨٤.

(178) Severini, G: the Artist and Society : Tr by B. wall, London 1946 - P74

عن سويف، مصطفى : الأسس النفسية للابداع الفنى فى الشعر خاصة ـ مصدر سابق ص ١٢٤

(١٧٩) لزوم ١ / ١١٦

(١٨٠) السابق ٢ / ١٤٨

(١٨١) لمعرفة كيفية انتقال الفكر اليونانى إلى المسلمين، وكانت طرقه فـى ذلـك خمسة هى النساطرة واليعاقبة والزرادشتيون ومدرسة حران واليهود.

انظر : الالوسى، حسام : دراسـات فـى الفكـر الفلسفى فـى الإسـلام ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ طـ١ ـ بيرون ـ سنة ١٩٨٠ ص ص ١٠٢، ١٠٣

أيضاً صليبا، جميل : تاريخ الفلسفة العربية ـ مصدر سابق ـ ص ص ٩٥ : ١٢٠

(١٨٢) حسين، طه : تجديد ذكرى أبى العلاء ـ مصدر سابق ـ ص ص ٧٦ ـ ٧٧

(١٨٣) صليبا ، جميل : تاريخ الفلسفة العربية ـ مصدر سابق ـ ص ص ٢٠ : ٢٤

(١٨٤) حسين، طه : الفصول والغايات ـ مصدر سابق ـ ص ٢٢، ٢٣

(١٨٥) ــــــــ : تجديد ذكرى أبى العلاء المعرى ـ مصدر سابق ـ ص ٢٣٧

ايضاً : فروخ، عمر : حكيم المعرة - مصدر سابق - ص ص ٤٠، ٤١
ايضاً : الشايب ، أحمد : أبو العلاء المعرى شاعر أم فيلسوف - المهرجان الألفى لأبى العلاء المعرى - مطبوعات المجمع العربى - مطبعة الترقى - دمشق - سنة ١٩٤٥ - ص ص ٣٥ : ٣٧.
(١٨٦) حيث كانت بغداد كعبة علمية لكل باحث عن المعرفة طلباً للاستزادة، وكان لقاء "المعرى" محدود بالمنتديات، وبدور العلم، ومكتباته، وكان لقائه مع أهم ثقافتين أخذتا طريقهما إلى الثقافة العربية وهى : ثقافة الهند والثقافة الفارسية فقد عرف المعرى السمات البارزة لهذه الثقافة، وتعرض لذلك فى لزومياته، وحيث يظن أنه التقى فى بعض ما ذهب إليه من سلوك ومنهج فى الحياة مع بعض العادات والتقاليد الهندية.
انظر : ذيدان، عبد القادر : قضايا العصر فى أدب أبى العلاء المعرى – مصدرس ابق - ص ص ٨٣ : ٨٩
(١٨٧) أدهم، على : بين الفلسفة والأدب - مصدر سابق ص ص ٩، ١٠
(١٨٨) اليظى، صالح حسن : الفكر والفن فى شعر أبى العلاء - مصدر سابق – صفحة جـ من المقدمة، ٥٧
(١٨٩) المصدر السابق : ص ٦٩
(١٩٠) ستكون لنا وقفه فى التعقيب على أن "المعرى" شاعر ميتافيزيقى.
(١٩١) المصدر السابق : ص ص ٧١، ٧٢
(١٩٢) المصدر السابق : ص ص ١٧٨ : ١٨٠
(١٩٣) عبد الرحمن، عائشة : الحياة الإنسانية عند أبى العلاء المعرى – مطبعة المعارف - سنة ١٩٤١ - ص ص ٣٢ : ٤٣
(١٩٤) عبد القادر، حامد : فلسفة أبى العلاء مستقاه من شعره – مصدر سابق ص ٣ : ١٧
(١٩٥) الصادق، محمد : العبقرية والوحدة فى حياة أبى العلاء المعرى – مجلة الثريا - تونس - ابريل سنة ١٩٤٤ - ص ٩
(١٩٦) الخولى، أمين : رأى فى ابى العلاء - مصدر سابق - ص ص ١٥، ١٦
(١٩٧) سقط الزند ٢ / ٥٦٣
التبريزى : الدهر يكررنى ليفهمنى رجال، وهم لا يعرفونى حق المعرفة ، لأن الدهر لايظهر لهم حقيقة الحال منى، لأنه يكرر اللفظ بعينه، ولا يكشف معناه واللفظ إذا تضمن أغراضا بعيدة لا تعرف تلك الأغراض إلا بعبارات توضحها.

(١٩٨) فروخ، عمر : حكيم المعرة - مصدر سابق - ص ص ٣٨ ، ٣٩
(١٩٩) أدهم، على : بين الفلسفة والأدب - مصدر سابق - ص ص ٨، ٩
(٢٠٠) الشايب، أحمد : أبو العلاء شاعر أم فيلسوف - مصدر سابق ص ص ٣٠ : ٣٥
(٢٠١) حسين، طه : تجديد ذكرى أبى العلاء - مصدر سابق - ص ٨٦
(٢٠٢) المحاسن ، ذكى : أبو العلاء المعرى ناقد المجتمع - مصدر سابق - ص ص ١٢٣ : ١٢٥.
(٢٠٣) أدهم، على : بين الفلسفة والأدب - مصدر سابق ص ص ٩٦ ، ٩٧
(٢٠٤) المصدر السابق : ص ص ١١ : ١٦
(٢٠٥) حسين، طه : تجديد ذكرى أبى العلاء المعرى - مصدر سابق - ص ٢٣٣
(٢٠٦) المصدر السابق : ص ٢٤٦
(٢٠٧) حسين، طه : الفصول والغايات - مصدر سابق - ص ٢٥
(٢٠٨) وهبة، أديب : من هو أبو العلاء - المهرجان الألفى لأبى العلاء المعرى - مطبوعات المجمع العربى - مطبعة الترقى - دمشق سنة ١٩٤٥ - ص ٢٣٨
(٢٠٩) عبد الرحمن، عائشة : الحياة الإنسانية عند أبى العلاء - مصدر سابق ص ص ٢٦ : ٣٠
(٢١٠) الخولى ، أمين : رأى فى أبى العلاء - مصدر سابق - ص ص ٩٥ : ١٠٣
(٢١١) دى بور، ت. ج : تاريخ الفلسفة فى الإسلام - مصدر سابق - ص ص ١٠٣، ١٠٤.
(٢١٢) غير أنه يذكر فى الهامش أن "المعرى" كان ملماً بآراء اليونان والهند والفرس والعرب فيما يتعلق بالحياة والطبيعة الإنسانية ولكنه تناول كل ذلك كما يتناوله الشاعر لا الفيلسوف، وهو حكيم أو شاعر متفلسف، وليس فيلسوفاً بالمعنى الخاص، وأننا نرى أن هذا تناقض فى الرأى وخلل فى الرؤية.
انظر : المصدر السابق ص ص ١٠٤، ١٠٥.

الفصل الثانى

المضمون الأخلاقى للذات عند المعرى

١ - الإنسان المتفرد :
أ - ذاتية أبى العلاء المعرى
ب - قيمة الإنسان عند المعرى
جـ - الأدب والإنسان كقيمه فردية
٢ - الاغتراب والعزلة :
أ - الاغتراب
١ - معنى الاغتراب ونماذج منه
٢ - الاغتراب عند المعرى
ب - العزلة
٣ - الزهـــد :
أ - معنى الزهد
ب - الزهد فى الأديان
جـ - الزهد عند المعرى
٤ - التشاؤم وعبثية الحياة :
أ - التشاؤم
١ - معنى التشاؤم وأنواعه
٢ - التشاؤم عند المعرى
ب - العبث عند أبى العلاء
جـ - التفاؤل عند لأبى العلا ،
٥ - التعارض بين تحقيق الذات والتفرد عند المعرى

اهتم "المعرى" اهتماماً بالغاً بما يتعلق بمضمون الذات الإنسانية التى تهم الإنسان من حيث هو إنسان له ذاتيه وتفرده وقيمته، له إغترابه وعزلته وتشاؤمه ومما لا شك فيه أن التركيز على هذا المضمون وما يحتويه من قضايا هامة شكل أهمية قصوى فى منهج المعرى الأخلاقى وفلسفته الأخلاقية، وسوف نتناول المضمون الأخلاقى للذات عند المعرى بشئ من التفصيل.

١ ـ الإنسان المتفرد[١]

أ ـ ذاتية أبى العلاء المعرى :

إن النظر فى شعر "أبى العلاء" يفصح عن غلبة التيار القائم على احترام النفس[٢] واعتبار الذات، والشعور بالقيمة الإنسانية على فكره ووجدانه، مما جعله يتغلب[٣] على آفته، ويؤدى إلى طغيان شهرته على سائر معاصريه من المفكرين والأدباء فهو القائل :

وانى وان كنت الأخير زمانه لآت بما لم تستطعه الأوائل[٤]

فقد قال "المعرى" ذلك وهو فى شبابه، وله فى الحياة آمال كبار، وأمامه دنيا بغداد. فكان طبيعياً أن يزهو هذا الزهو. ومهما يكن فقد فخر "المعرى" فعلاً، وغلا فى ذلك حتى أنه وهو الأخير زمانه قد آتى بما لم تستطعه الأوائل[٥].

وإذا دققنا النظر لوجدنا أن التكوين النفسى المتميز كان البينة الحاكمة التى شكلت ذلك الإبداع العلائى، وجعلته خلقاً خالصاً لتلك الذات عن طريق الفن، وهذا التطابق بين الذات والعطاء الفنى فى التجربة العلائية، من الحالات النادرة فى تاريخ الإبداع العربى. فالتكوين النفسى المتفرد الجانح إلى التأمل الميتافيزيقى والنازع إلى المطلق هو محور شخصية "المعرى" وهذا يختلف مع ما أكده د "طه حسين" من أن فقدان البصر هو محور شخصية "المعرى" ففقد البصر محنه لا شك فيها، ولكن لا ينبغى أن ننسى أن "المعرى" لم يكن من أفراد الناس انه حالة نفسية شديدة التفرد ولم يكن فقدان البصر فى حالة "المعرى" إلا مؤشراً حسياً لتلك التجربة الروحية والفكرية. وما كان بوسع تلك المؤثرات، ومنها البصر أن تفعل فعلها لو صادفت فى "أبى العلاء" روحاً خاملاً. واستقراء الواقع يؤكد أن فقد حاسة البصر فى الطفولة المبكرة، إنما يدل على أن المكفوفين فى تلك السن سرعان ما يتعايشون ودوافعهم الجديدة، ويكتسبون صفات تعويضية لحياتهم العلمية والعملية[٦].

غير أننا نرى أن فقدان حاسة البصر ليست بالشئ الهين على "المعرى"، ولا على أى انسان آخر، واننا لا نوافق على القول بأن "المعرى" ليس من أفراد الناس فمن أى أفراد يكون هو إذن؟ فالإنسان مهما تعمق ذاته، ومهما وعى ما بداخلها بعقل لا يمكن أن ينسى أنه بشر من الناس. وفقد البصر له تأثيره البالغ على شخصية "المعرى". وسندرك فيما سيأتى وقع هذه العاهه على آرائه، ونظرياته فى التشاؤم، والعزله، والزهد. لانه إذا استوى وجود هذه الحاسة مع عدم وجودها أصبح بالتالى وجودها عبثاً. وليس من عمل العقل عندنا أن يخلق الله فى

الإنسان شيئاً عبثاً، فليس هناك تطابقاً بين النور والظلمة، والأبيض والأسود، بل كلها أضداد.

وهناك من يرجع الهدف من رحلة "المعرى" لبغداد إلى ذلك الدافع النفسى الغلاب إلى اعتبار الذات وتحقيقها[٧]، وهو أعمق من مجرد الإطلاع على نفائس الكتب. وكان السبب وراء رحيله هو تصرف الشريف "المرتضى" تصرف لم يرتضيه "المعرى" وهنا تكون الذات الخاصة الشديدة التفرد هى المفتاح الحقيقى لاكتشاف الشخصية العلانية. ففى (اللزوميات) نجد "المعرى" فيضاً لتلك الذات، والمعبر الدقيق عن معاناتها الإنسانية والفنية، وهو الذى دفعه إلى العزله والتقشف، بل إلى إرادته ذلك أيضاً.

وهكذا كانت للعناصر الشخصية فى "المعرى" أثر عظيم فى توجيه فكره[٨]، فإذا كان العنصر الشخصى[٩] يقوى من قوم ويضعف فى آخرين، فإن هذا عند "المعرى" شديد القوة. فقد أساء الدهر إليه فى فقد بصره، وضعف جسمه وموت الأهل، وقلة المال. وإلى هذه الذات المتفردة أيضاً،ارجع أمين الخولى[١٠] سبب تناقض "المعرى"، وهو سبب نفسى يكمن فى الرغبة المتوثبة فى العلو على ضعفه، والقهر لواقعة ثم دقة هذه النفس الشاعرة فى إدراك عوالمها المختلفة، ثم إنقطاعه لتدوين خواطره.

وقد جاوز شاعر آخر، وهو المتنبى[١١]، الحد فى الاعتداد بنفسه الحد الذى وقفت عنده الشعراء، وهو الذى يقول فى أول شبابه وآخر صباه أى فى الوقت الذى تظهر فيه النرجسيه :

أى مكان أرتقى	**أى عظيـــم أتقى**
وكل ما قد خلق	**الله، وما لم يخلق**
محتقر فى همتى	**كشعرة فى مفـرقى**

وحين شارف الخمسين يقول :

أنا الذى نظر الأعمى إلى أدبى وأسمعت كلماتى من به صمم

أنام ملئ جفونى عن شواردها ويسهر الخلق جراها ويختصم

وهكذا كان "المعرى" كاستاذه المتنبى معتزاً بنفسه وتفرده وسوف نعرض بعض أبيات للمعرى تؤكد ذلك

ولى نفس تحل بى الروابى

وتأبى أن تحل بى الوهـــادا[١٢]

ورائى أمام والأمـــام وراء

إذا أنا لم تكبرنى الكبـــراء[١٣]

والموت أحسن بالنفس التى ألفت

عز القناعه من أن تسأل القوتا[١٤]

تعاطوا مكانى وقد فتهـــم

فما أدركوا غير لمح البصـــر[١٥]

ويقول فى الاعتزاز بنفسه وبلدته :

يعيرنا لفظ المعرة أنهـــا

من العر، قوم، فى العلا غرباء[١٦]

ولم يكـن هـذا الإحسـاس بقيمـه الـذات عنـد "المعـرى" مصـحوبـاً بالتعالى والكبرياء

فهو القائل :

عيوبى إن سألت بها كثير وأى الناس ليس له عيـــوب

وللإنسان ظاهر ما يـراه وليس عليه ما تخفى الغيوب[١٧]

ويبـدو "المعـرى" فـى مقدمـة (رسـالة الملائكـة) قـد أسـرف فـــى تواضعه فيقول يزعمون أنى من أهل العلم، وأنا منه خلة إلا ما شاء اللـه،

ومنزلتى إلى الجهال أدنى منها إلى الرهط الغلمان، وقد علم الله تعالى كلمته التى لا ابتهج بأن أكون فى الباطن استحق تثريباً، وأدعى فى الظاهر أريباً[١٨] ".

و "المعرى" لن يعيره أن يكف الناس عن المديح[١٩] له، وهو القائل عرفاناً بقدره :

فلا وأبيك ما أخشى انتقاصاً ولا وأبيك ما أرجو ازديادا[٢٠]

والأمثلة على ذلك التواضع عديدة منها قوله :

دعيت أبا العلاء، وذاك مين ولكن الصحيح أبو النزول[٢١]

أشهد أنى رجل ناقــص لا أدعى الفضل، ولا انتحل[٢٢]

الله يشهد أنى جاهـل ورع فليحضر الناس إقرارى وإشهادى[٢٣]

وبرغم ما قيل عن تواضع "المعرى" إلا أن د. طه حسين يقول :

"واظن أن العلة الحقيقية التى شقى بها أبو العلاء خمسين عاماً إنما هى الكبرياء التى دفعته إلى محاولة ما لا يطيق، وإلى الطمع فيما لا مطمع فيه، وإلى الطموح إلى ما مطمح ليه ثم يستكمل بقوله ان "المعرى" لو تواضع فى حياته العقلية الفلسفية كما تواضع فى سيرته العملية، ولو قد عرف لعقله وحده ووقف به عند طاقته كما عرف لجسمه حده لجنب من هذه المحنة شراً كثيراً[٢٤] "

وإن كنا نرى عكس ذلك ف "المعرى" عندنا لم يكن متكبراً على أى حال، فهناك فرق كبير بين الاعتزاز بالنفس والعقل وقيمة الإنسان، وبين تعاليه وكبرياءه على الناس. فلا ينبغى أن يوصف الطموح بالكبرياء والغلو.

وفى النهاية يمكننا القول أن الظروف الشخصية التى عاناها "أبو العلاء" وكذلك الظروف الإجتماعية التى عاصرها، والتى سبقت الإشارة

إليها فى الفصل السابق فقد أدت إلى أن تتجمع حول نظرته للذات مفاهيم معينه كأثر من آثار الحياة التى عاشها، وهو رهين المحبسين، وأول هذه المفاهيم هو التفرد، وقد عانى هذا التفرد كثير من الفلاسفة الاسلاميين أمثال ابن سينا فى حى بن يقظان وفيما بعد عند "السهرودى" و"ابن طفيل" حيث يشعر المرء بأنه وهو فى قمة النضج الفكرى بامكانيه التفرد والعيش مستقلاً عن الآخرين، حيث ينمى مواهبه بذاته، ويكتشف الحقائق الأزلية، وفى قمتها وجود الله. وبالجملة فإن "المعرى" قد أحس بجميع صفات التفرد الإنسانى،تلك التى جعلت منه نوعاً من الشخصية الممتازة التى تعلو على الآخرين، وهذا كله يعنى وهو فى سياق التفرد أنه يشعر بأنه حاصل بنفسه على القيم الأخلاقية المثلى، وأنه ليس بحاجة إلى الاتصال بالمجتمع إذ هو لا يعترف بأخلاقية المجتمع.

ب ـ قيمة الإنسان عند "المعرى" :

إذا كان "المعرى" يعرف قيمة ذاته، فإنه يدرك بالتالى قيمة الإنسان عامة وقد راعى "المعرى" أن الحياه حين تدب فى الكائن الحى تكون أشبه بالدخان ثم تشتد فتكون ناراً، ثم تخمد فتصبح رماداً وهكذا يقول :

وكالنار الحياة فمن رماد   أواخرها، وأولها دخان[٢٥]

تلك حياة الفرد، وكذلك الحياة الإنسانية كلها، حيث تبدأ ضئيلة خافته، ثم تقوى شيئاً فشيئاً حتى تبلغ غايتها، وينتهى أمرها للخمود فتكون رماداً[٢٦].

و "المعرى" يرى قيمة الإنسان عامة فى إرادته فيقول :

لا يدرك الحاجات إلا ناقد   إن عجزت قلاصة لم يعجز[٢٧]

وإذا كان "المعرى" يدرك قيمة الإنسان فلابد أنه يعرف مكوناته وغرائزه فقد كانت أقوال العرب فى الغرائز كثيرة، وكان "المعرى" أكثر من تعرض لها، وإهتم بها، ولذلك فهو يرى أن :

١ ـ الغرائز تعم الناس جميعاً.

٢ ـ تتحكم الغرائز فى تصرفات الإنسان منذ الصغر حتى الهرم.

٣ ـ محبة الدنيا غريزة

٤ ـ الشر فى الإنسان غريزة

٥ ـ بعض الغرائز ذميم.

٦ ـ الغرائز طباع

٧ ـ هناك خصومه بين الطبع والعقل.

٨ ـ العقل ينهى عن أمور كثيرة،و لكن الطبع والغريزة يجذبان المرء إليها[٢٨]

وهو يقول فى مكونان الإنسان :

أيا جسد المرء : ماذا دهاك؟
وقد كنت من عنصــر طيب

تخبثت، إذ اجمعت أربــع
لديك، وأضحكت فى الحى بى[٢٩]

تألف، أربع فينا، فتــزكى
بها منا ضغائن واحتـــــراب[٣٠]

إنا ائتلفنا، لأن الله ركبنـــا
من أربع، ثم صرنا بعده نختلف[٣١]

جسد من أربع تلحظهـــا
سبعة راتبة فى اثنى عشــر[٣٢]

أركان دنيانا غرائز أربــع

جعلت لمن هو فوقنا أركانــاً[٣٣]

و "المعرى" هنا متأثر بالفلسفة اليونانيــة وخاصــة فلسفة الطبيعيـن الأوائل فى أصل الأشياء وطبيعتها.

كما يعرض "المعرى" لصور من عظمة الله سبحانه وتعـالى فـى التكوين العضوى للإنسان[٣٤] إذ أنه أوجد بفمه عذوبــة الريـق، وفـى عينيـه ملوحه الدموع وفى أذنيه مرارة السوائل الحيوية لحدوث السـمع، فهـو هنـا يشير لقوله تعالى : "وفى أنفسكم..أفلا تبصرون"[٣٥].

ونجد فى هذا تقارب مع ما جـاء بـه الديـن الإسـلامى وقرآنـه مـن شمول لمعرفة الإنسان وغرائزه وطبائعه أو ما يختص بالجانب التشـريحى والعضوى فيه.

وذلك على عكس بعض المـاديين مثـل "مـاركس" وزعمـاء الماديـة الفرنسية المتطرفين فى القرن الثامن عشر الذين يدين لهم ماركس بـالكثير من أفكاره. فالإنسان عندهم شئ فى الطبيعة، وكتلة ذات أبعـاد ثلاثـة مـن اللحم، والدم، والعظم، وتنطبق عليه قوانين الطبيعة دون زيادة أو نقصــان، كما تنطبق على غيره من الأشياء الماديـة الأخـرى. فقـد أنكـر مـاركس وجود روح لا مادية، ووجـود جواهـر روحيـة مـن أى نـوع، ولذلـك أنكـر وجود الله، واعتبر اللاهوت والميتافيزقا ضـرب مـن الأكـاذيب تحـاول أن تغتصب مكانة العلوم الطبيعية[٣٦].

وفـى حيـن أدرك "المعـرى" أن الإنسـان نفس وجسـم ولا يمكـن لاحداهما أن يكون دون الآخر وقد جاء ذلك فى أشعاره حيث يقول :

الجسم والروح من قبل اجتماعهما

كان وديعين لاهماً ولا سقمــاً

تفرد الشئ خير من تألفــــه

بغيره، وتجر الألفة النقمــــا[٣٧]

إذا سخطت روح الفتى، فليقل لها :

لعمرك ما وفقت أن تسكنى الجسما[٣٨]

النفس فى العالم العلوى مركزهـا

وليس فى الجو، للاجساد، مزدرع[٣٩]

لابد للروح أن تناى عن الجسد

فلا تخيم على الأضغان والحسد[٤٠]

وقد رأينا، كثيراً بيننا، جســداً

بغير روح، فهل روح بلا جسـد[٤١]

إن مات جسم فهذى الأرض تخزنه

وإن نأت عنه روح، فهى بالفـلك[٤٢]

إذا اقترنت بجسم الحــى روح

فتلك وذاك فى حالى جهــاد[٤٣]

ولجسمى إلى التراب هبــوط

ولروحى إلى الهواء صعـود[٤٤]

وأوصال جسم، للتراب مآلهـا

ولم يدر دار : أين تذهب روحها[٤٥]

فكيف لا تخبث النفس التى جعلت

من جسمها، فى وعاء، كله دنس[٤٦]

وفى كل ما سبق ترى تأكيد "المعرى" على الوحدة الإنسانية التـى هى نفس وجسد، وكـل منهمـا مـن طبيعـة مختلفـة أمـا الجسـم فمـن طبيعـة

مادية، والنفس من طبيعة روحية، وهو يعرض لرأى الفلاسفة فقد قال البعض أنها ذات طبيعة مادية، وقال آخرون ذات طبيعة روحية، وأن الروح تسكن الجسم، وأن النفس تتأثر بالجسم، وهى تمضى معه فى الثواب والعقاب، وهذه الأقوال نجد صداها واضح فى فلسفات أفلاطون وأرسطو فيقول "المعرى" فى ذلك :

والروح أرضية فى رأى طائفــة
وعند قوم ترقى فى السمـــاوات
تمضى على هيئة الشخص الذى سكنت
فيه، إلى دار نعمى أو شقـــاوات[٤٧]
والجسم للروح مثل الريح تسكنـــه
وما تقيم إذا ما خرب الجســـد[٤٨]

ولكن هل بين لنا "المعرى" طبيعة العلاقة بين الروح والجسد فى شعره؟

الإجابة نعم، ولكن قبل أن نعرض لطبيعة العلاقة بين الروح والجسد عند "المعرى" ينبغى أن نتعرف على النظرة الفلسفية لهذه العلاقة.

فهناك جوهرية[٤٩] للصورة والهيولى، وإلى إجتماعها معاً فى جوهر الجسم أو حاجة كل منها إلى الآخر، وهذه الحاجة لما كانت متبادلة بين الجهتين وليست من جهة واحدة، لذلك لا ينبغى أن تكون بينهما علاقة سببية، بحيث تكون إحداهما علة وسبباً للأخرى. فالعلاقة بينهما علاقة

تلازم وارتباط،فوجود إحداهما هو بعينه وجود الآخر، فلا يمكن إدراك مادة الخشب فى المكتب دون إدراك صورة المكتب وشكله "وابن سينا" يؤكد التلازم بين الصورة والهيولى مع الغاء العلاقة السببية بينهما.

وإذا كانت هذه الرؤية الفلسفية فى علاقة النفس بالجسم فماهو موقف "المعرى" منها؟

يقول "المعرى" فى هذه العلاقة :

كأنك الجسم الذى هو صورة

لك فى الحياة، فحاذرى أن تخدعى(٥٠)

وأجسامنا مثل الديار لأنفــس

جوائد، منها جاهل وحليــم(٥١)

وقد صدئت نفسى بجسمى ولبسه

فهل تصطفيها ميتتى بصقــال(٥٢)

لا تكرموا جسدى إذا حل بــى

ريب المنون، فلا فضيلة للجسد(٥٣)

ومن المنطلق السابق فإن النفس حاملة للوزر من جهتين :

أولهما : سكناها الجسد إن كانت فعلت ذلك مختارة، لأنها تكون قد آثرته على السلام السماوى.

ثانيهما : ما أوقعت فيه الجسد من إثم المعصية، إذ أنه بدون الروح مادة لا إرادة لها، ولا فعل و "المعرى" هنا يخالف "أفلاطون" الذى قال بنورانية الروح، وكونها مصدراً للخير، والجسد الذى هو مصدر الشر.

كما يدل على أن "المعرى" يتفق مع أفلوطين والافلاطونية المحدثة حيث أن الروح سكنت الجسد، ووفدت إليه من العالم العلوى، وهى على غير طبيعته فالروح سبب معاناة الجسد، وشرور الإنسان. فالعلاقة بين النفس والجسد علاقة صراع(٥٤).

والحقيقة عندنا أن "المعرى" أكد على أن النفس ذات طبيعة روحية، والجسد ذا طبيعة مادية، ومن شأن الفناء أن يبتلع المادة، وليس الروح لأنها علوية سماوية وإن كانت لها بهذا الجسد علاقة وطيدة، ومن هنا تتبلور عند "المعرى" فكرة الخلود، وبالتالى أحقية الإنسان فى الثواب والعقاب.

ومن خلال معرفة "المعرى" بالإنسان عامة أو مكوناته، وعلاقة نفسه بجسمه نجده ألزمه بفضائل هى أخلاقية فى المقام الأول ونذكر منها على سبيل المثال فضيلة الصدق حيث يقول :

ان عذب المين بأفواهكم **فإن صدقى بفمى أعذب**(٥٥)

كما يدعو إلى فضيلة المساواه بين البشر فيقول :

والناس جنس، ما تميز واحد **كل الجسوم إلى التراب، تنسب**(٥٦)

لو عرف الإنسان مقداره لم **يفخر المولى على عبـــــده**(٥٧)

وإن كان فى البيت السابق دعوة إلى المساواة بين البشر فهى دعوة أيضاً إلى النهى عن التكبر والعجب.

جـ - الأدب والإنسان كقيمة فردية :

مما لا شك فيه وجود إرتباط فعلى بين الأدب والإنسان كقيمة فردية "فالمعرى" شاعر وفيلسوف، وقد ركز على إبراز قيمة الإنسان وإعلاء ذاتيته كما وجدنا من قبل. والأديب(٥٨) هو الفرد المتميز فى

المجتمع، وتميزه بوصفه أديباً مرتبط بعمق إنفعاله ودقة إدراكه، بل أن عمق الإنفعال هو الذى يتيح للأديب أن يشعر بالنقص وضغط الضرورة. وهو أول من ينفعل بما يبدو للآخرين عادياً.

كذلك فإن عملية التفكير المبدع لابد لها من حوافز، وبواعث، ومن شروط ملائمة. ويبدو لأول وهلة أن الدافع الوجدانى لدى الشاعر أو الروائى أشد خطراً من العوامل العقلية. وأن حالة الملهم شبيهة بحالة المتصوف الذى يهبط عليه الإلهام وهو فى حالة استسلام تام(٥٩). كذلك يرى د/ "طه حسين" أن الأدب انسانى والنقد انسانى، والأدب يصور حياة الناس، والنقد(٦٠) يبين ملاءمة هذا الأدب لأذواقهم أو مخالفته لها، وليس فى الأرض أدب إلا وهو يصور حياة أصحابه، ومن هنا كان الأدب مصدر من مصادر التاريخ الإنسانى، وربما يكون أخطر مصادر التاريخ(٦١).

ولكن فى نفس الوقت فإن الافراط فى حب الذات لا يفسر كون الفنان فناناً، وإلا إنفصل عن جمهوره، وفقد زهوه، ولكن إحساسه بأنه يؤدى عملاً إجتماعياً مهما كانت فرديته يعوض نرجسيته بنرجسية أشمل وأرحب لا سيما وقد تركزت فى علاقته بهذا العمل الفنى الذى يتلقاه الجمهور(٦٢) وهذه المقولة ترتبط إلى حد كبير "بالمعرى" فعلى الرغم من شدة تفرده وإحساسه بذاته، إلا أن أدبه كان موجهاً إلى المجتمع بغية إصلاحه والسمو به.

٢ - الإغتراب والعزلة

أ - الاغتراب(٦٣)

١ - معنى الاغتراب ونماذج منه :

كثيرا ما تعبر الأسئلة عن أصل الوجود، وكنه الإله عن معاناة الإنسان فى عالمنا. كما تعبر عن فضله لمعرفة كل شئ، فالإنسان مهما بلغ من معرفة يبقى هنالك شئ ما يقلقه، ويدخل فى نسيج وجوده، بالمعنى

الوجودى للكلمة. إنه السؤال عن معناه كإنسان، وهذه النقطة هى التى ولدت ما يدعى بالاغتراب، فالإنسان يعيش الاغتراب كثيراً أو قليلاً، بل يعيش فيه خاصة فى مجتمعنا المعاصر. وهناك ثلاث نقاط فيما يتعلق بمعنى الإغتراب هى:

١- الأصل اللاتينى لكلمة اغتراب هو Alienation ويرتبط أحد إستخدامات هذه الكلمة بما يتعلق بالملكية.

٢ - لفظ الاغتراب بمعنى الغربة بين البشر ففعل Alienare يفيد معنى فتور علاقة ودية مع شخص آخر.

٣ - ترتبط كلمة الاغتراب بالغربة Enttremung وهذا الاصطلاح يعنى التغريب(٦٤).

ولكن الاغتراب فى نفس الوقت مقولة غير محدودة المعالم، يختلف معناها باختلاف إستعمالاتها. فهناك الاغتراب بالمعنى الحقوقى، وهو التنازل عن الملكية لصالح أخر، كما تعنى فى الطب الاضطراب العقلى الذى يجعل الإنسان غريباً عن ذاته ومجتمعه، أما فى الفلسفة فتشير إلى غربة الإنسان عن جوهره، فالاغتراب إذن نقص وتشويه، وانزياح عن الوضع الصحيح، وهذه المقولة تعود إلى الديانات السماوية والمسيحية واليهودية بشكل خاص، حيث ترى هذه الديانات أن الإنسان اغترب عن جوهره حين طرده الله من الجنة، وأنزله إلى الأرض عقاباً له على معصيته لإرادة خالقه(٦٥).

وهكذا لم يكن الاغتراب أمراً جديداً إذا تناولناه على صعيد العلاقة بين الإنسان، والمجتمع، والطبيعة(٦٦). فعلى سبيل المثال كان "أفلاطون" مغترباً عن أخلاق عصره ومجتمعه وكان يدعو لنظام جديد فى (الجمهورية) حيث يحكمها فلاسفة، وإلا فالعدل لن يتحقق. وما فكره المثل

إلا تعبيراً عن الاغتراب فهى الصورة الحقيقية التى كان أفلاطون يريد تحقيقها.

٢ ـ الاغتراب عند "المعرى" :

هناك من يرى أن "المعرى" استشعر العبث، والاجدوى، وتنفس الغثيان، والاغتراب والعقم فى نفسه وفى الكون بأسره عبر يقينه بلاغائية العالم من ناحية، وبجبرية الانسان من ناحية أخرى. مما أدى إلى تكريس الموت وهكذا فإن التمثل الصادق لتجربة العبث العلائى يكشف عن معايشته لمناخ الاغتراب[٦٧].

إذن فغربة الحياة فى التجربة العلائية ترتبط بجنوحه الظاهر إلى نفى العله الغائية عن الكون. وهنا ينبغى عدم الفصل بين إحساسه الوجودى بغربة الإنسان وجبريته شبه المطلقة، ونفيه لحرية الإرادة. كما أن هناك كثيراً من المفكرين المعاصرين عانوا الإحساس بالاغتراب وهم مبصرون اصحاء. اذن فالتجربة العلائية لم تكن لتتغير جذرياً وكيفياً ما لم يفقد بصره[٦٨].

ولكننا لا نتفق مع هذه الرؤية التى ترجع تجربة الاغتراب عند "المعرى" إلى نفيه للعلة الغائية(انكار الفاعل الحقيقى لكل الموجودات وهو الله) فالحقيقة عندنا أن "المعرى" لم يكن منكراً لوجود الله. وهذا ما سنوضحه تفصيلياً فى الفصل الأخير من هذا الكتاب. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى هل كل احساس بالاغتراب ناجم عن إنكار العلة الغائية؟ هذا ما نشك فيه من خلال ما نعرفه من نماذج إنسانية عانت الاغتراب لاسباب متعددة. أما فيما يتعلق بعدم أهمية فقد البصر فى تكوين المناخ الاغترابى، فهذا غير مقبول، وقد عارضناه فى موضع سابق. ففقدان البصر قد يشعر الإنسان بغربته عن الناس والعالم كله حيث يسدل عليه

ستاراً حاجزاً بينه وبين العالم. ومما لا شك فيه أن حياه التفرد والعزلة التى عاشها "المعرى" والتى أشرنا إليها سابقاً لابد أن يصحبها نوع من الاغتراب، وهذا الاغتراب قد يؤدى عند البعض إلى الشعور بالكمال المطلق، وبأنه مصدر للأخلاق الفاضلة. وقد يؤدى إلى التشاؤم. وهذا ما حدث عندالمعرى" فقد شعر بالكمال الأخلاقى. وبأنه غريب عن مجتمعه بما يحمله هذا المجتمع من رذائل وأخلاق لا تتفق معه، كما أدى إلى تشاؤم يؤكد له تفوق الشر على الخير.

وقد تكون هناك ظروف إجتماعية، وسياسية، وتيارات فلسفية[٦٩] متعددة تدعو الانسان إلى الاغتراب ومثال ذلك ما كان فى حالة الأديب[٧٠] "كافكا" فقد عاش ميلاد الاكتشافات العملية فى كل المجالات، وقد كانت الرأسمالية تنتشر فى كل مكان ورأى طغيان المادة، وسيطرة الآله على الإنسان، وحيث تشوه العلاقات الرأسمالية السائدة العلاقات الإنسانية، وتنتشر فوضى الانتاج، فيجد الإنسان نفسه فى مواجهة قوى لا قبل له بها فينكفئ على ذاته،ويعيش منزوياً بعيداً عن الناس.

وقد تأثر "كافكا" بذلك وكان أبوه يعمل صاحب منشأة حيث رأى كافكا الاستغلال البشع من أبيه ضد العامليين. ومن هنا قامت حياة كافكا على محورين متناقضين تماماً كافكا الإنسان، كافكا الفنان. الأول معذب قلق، متشائم، مقهور. والثانى حر، متفائل، ويستطيع أن يبدى رأيه بلا خوف على طريقته الخاصة به كفنان يريد أن يكون متميزاً بعالمه الذى يبنيه من الكلمات[٧١].

ولهذا فإننا نرى ان الظروف الاجتماعية والسياسية الفاسدة لها دوراً بارزاً فى تشكيل مناخ الاغتراب وهذا ما كان فى حالة "أبى العلاء"

الذى عايش مناخ الاغتراب وظروف إجتماعية فاسدة، وظروف شخصية مؤلمة تتمثل فى فقده لبصره ولوالديه.

وسنعرض الآن أبياتاً للمعرى تدل على أنه عاش الاغتراب فيقول:

تغيبت فى منزلى برهــة
ستير العيوب فقيد الحســد[٧٢]

هى غربتان : فغربة من عاقل
ثم اغتراب من يحكم عقلـه[٧٣]

قد آنسونى بإيحاشى، إذا بعدوا
وأوحشونى، فى قرب، بإنياس[٧٤]

ولو لم ألق غيرك فى اغترابـــى
لكان لقاؤك الحظ الجزيـــلا[٧٥]

من عاش تسعين حولاً، فهو مغترب
قد زايل الأهل، إلا معشراً جـدداً

وشاهد الناس من كهل، ومقتبــل
ودالف الخطو، لا يحصى لهم عدداً[٧٦]

ب ـ العـــزلة :

جسد "المعرى" العزلة فى قوله المشهور :

أرانى فى الثلاثة من سجونى **فلا تســأل عن الخبـر النبيث[٧٧]**
لفقدى ناظرى ولزوم بيتـى **وكون النفس فى الجسد الخبيث**

هذا هو الاختيار العلائى للعزله فقد إختار "المعرى" العزلـه ولـم تختره هى، فلم تُفرض عليه من الخارج.مما يدل عندنا على شدة الإيمـان بها وقوة الارادة فى تحقيقها.

هذا وقد تعددت الأسباب التى طرحها المفكرون بشأن عزله "المعرى" فيرى البعض أن تجارب "المعرى"، وإخفاقه فى مساعيه قد حمله على العزلة، وهذه العزله قد وفرت لديه من الوقت ما يسمح له بالتفكير فيما تحتويه الحياة من شرور وآثام وفيما إنتشر بين الناس من فساد(٧٨).

ويرى "الجندى" فى أخباره أن "المعرى" كان دقيق الحس، شديد الفطنة، كثير الشك، وكان كما قال عن نفسه (وحشى الغريزة، أنسى الولادة)، مماأدى إلى الابتعاد عن الناس، وحبب له العزلة، وعندما رحل إلى بغداد ورأى ما رأى من أخلاق لا تتفق مع شيمه ومعرفته كان عزمه على العزلة، فى حين رأى البعض أن العزلة حصلت له فى بغداد، وأنها أثر من آثار اطلاعه على كتب الفلسفة فيها، واحتكاكه بالفلاسفة(٧٩).

فى حين رأى البعض أن مزاج "أبىالعلاء" هو الذى حمله على الوحدة، والعزلة، ولزوم البيت، فإن ما لقيه من أذى الدهر، ولؤم الناس بغض إليه الاجتماع، وحبب إليه الانفراد. والظاهر أن فى طبيعة "المعرى" شيئاً من حب العزلة حيث قال فى رسالة إلى خاله أبى القاسم أنه وحشى الغريزة أنسى الولادة). واللزوميات تزخر بكثير من مذهبه فى الوحدة، ولا ريب أنه قرأ فى كتب الفلاسفة ما وافق هذه الأهواء فى نفسه.

فكل هذه أسباب ألزمته داره، وجعلته رهين المحبسين، وذلك يدل على أنه لم يعتزل الناس إلا بعد بحث وتفكير(٨٠). وتتفق هذه الأسباب مع الأسباب التى جاء بها الجندى إلى حد كبير.

وهناك رأى آخر يرى أن "المعرى" يعشق التفرد وينشده، وفكرة التفرد والتوحد من الأفكار التى لها نصيب كبير فى أدب "المعرى". والإنسان الذى لديه هذا الإحساس الحاد بالذات لا يستطيع أن يلتزم تحت

وطـأة ظرف ما ثم ينهـى ذلـك الالـتزام إذا تغيرت الظـروف، ومـا التزمـه "المعرى" من سلوك هو فى حقيقة الأمر نتاج حتمى لذلـك الصـراع القـائم بين "أبى العلاء" والبنية الإجتماعية فى عصره[٨١].

فى حين يرى البعض وجود إرتباط وثيق بين إحساس اللذة والألم، وإحساس الوحدة والتفرد. فالذات عندما تستشعر اللذة، فإنهـا تستسلم لهـذا الشعور بحيث أنها تكاد تنسى نفسها، وتتخلى عن ذاتها، فـى حين أنهـا مـا تكاد تستشعر الألم حتى تقبع فى ذاتها، وتنطوى على نفسها.

ومن هنا كان الألم وحده هو الذى يتيح لنـا الفرصـة لأن نعـانى (تجربة الوحدة) على حقيقتها. فالإنسان الذى يتألم يميل دائماً إلى الانعزال عن الناس، لأن من شأن الألم أن يشعره بحدوده، وأن يحبسـه داخـل تلـك الحدود[٨٢] وهذه النظرة تنطبق إلى حد كبير على "المعرى" إذا ما قسناها بمقياس شخصى.

وقد فسر البعض الآخر العزلة عند "المعرى" من الزاوية النفسـية فقد كانت غريزة "المعرى" الجنسية المكفوفة، أسيره فى جسمه، كما كـان جسمه أسيراً فى معتزله وطوال هذا السـجن المضـاعف نظـم "المعرى" أشعاره فى تجريح المرأة، ونقد أخلاقها - ولم يسـلم مـن يعـتزل النـاس أن ينظر إليه فرويد نظـرة نفسـية لأن العزلـه مـرض نفسـى لمخالفتـه للقيـاس الإجتمـاعى[٨٣]. وإن كنـا لا نوافـق علـى هـذه النظـرة التـى تـرى أن البعـد النفسـى الحقيقى لعزلة "المعرى" هو ابتعاده عن المرأة ومجافاتها.

كما يرجع "جاكس مونود"[٨٤] عزلة الانسان إلى تصادمه مع العـالم وعدم إتفاقه معه كلية فيقول (لابد للانسان أن يدرك أنه يعيش علـى حـدود عالم غريب متصام عن موسيقى الإنسان، وغير مكترث بآمالـه، كمـا هـو غـير مبـال بآلامـه، وان الإنسـان يكتشـف إنفـراده الكلـى، وعزلتـه

الجوهرية)[٨٥]. وهذا الأمر وارد ومتفق عليه إذا ما طبقناه على " المعرى".

وفى الحقيقة أن العزلة التى إختارها "المعرى" بعد التفكير الطويل لم تكن حالة ركود وجمود، بل هى مصحوبة بنشاط فكرى عظيم، حيث نظم لزومياته، وألف أكثر كتبه ورسائله، وقد كانت آفته السبب الأساسى فى اعتزاله وتوحده وقد أعانته آفته على تقوية ذاكرته حتى بلغت درجة عالية من الإستيعاب لا يبلغها كامل الحواس إلا فى حالات نادرة[٨٦]. وهنا نلمس الجانب الايجابى للعزلة عند "المعرى"، والتى اتت بعد تفكير وتأمل، وأتت ثمارها فيما تركه "المعرى" من روائع أدبية تشبعت بالروح الفلسفية التى انعكست عليها.

فى حين يرى البعض أن هذا طابع الفلاسفة فكلهم يميلون إلى العزلة ومنهم "رووسو"[٨١] الذى قطع علاقاته بأكثر أصدقائه، وشوبنهاور الذى كان غليظاً فى معاملته لاتباعه. فأكثر الفلاسفة لم تكن علاقاتهم الإجتماعية مرضية وقد إسترعى ذلك افلاطون قديماً فقال : أن الفلاسفة يعرضون عن الأندية والولائم[٨٨]. وإن كنا لا نوافق على التعميم السابق فليس كل الفلاسفة ولا الشعراء يميلون إلى العزلة، لأنهم بطبيعة الحال ليسوا من طبيعة واحدة.

وفى الأبيات الآتية دلائل على إعتزال "المعرى" الناس وهجرهم فيقول :

بعدى عن الناس برء من سقامهم

وقربهم، للحجى والدين، أدواء[٨٩]

وحالى خير حال كنت يوماً

عليها وهى صبر واعتـزال[٩٠]

علمت بأن الناس لا خير عندهم

فجانبهم من جائرين وبخــال[٩١]

لم تلق فى الأيام إلا صاحبـاً

تأذى به، طول الحياة، وتألم[٩٢]

إذا كنت قد أتيت لباً وحكمـة

فشمر عن الدنيا، فأنت منافيها

وكون لها، فى كل أمر مخالفاً

فمالك خير فى بنيها ولا فيها[٩٣]

أرى دنياك خالطها قذاهـا

واعيت أن يهذبها مصفــى

بنوها مثلها، فحللت منهـا

بوهدٍ أو بهضبٍ أو بقـف[٩٥]

ولهذا كله كانت دعوته إلى الوحدة والتفرد فى قوله :

فانفرد ما استطعت، فالقائل الصا

دق يضحى ثقلاً على الجلســاء[٩٥]

عصا فى يدا الأعمى، يروم بها الهدى

أبر له من كل خدن وصاحـــب[٩٦]

رجوت بقرب من خليك، ومرحبـاً

وبعدك منه فى الحقائق، أربـــح[٩٧]

من لى بأنى وحيد لا يصاحبـــنى

حى، سوى الله، لا جن ولا أنـــس[٩٨]

أنا جاهل إلا بأمر واحــــد

ما عالمى هذا بأهل تأنـــس[٩٩]

تخير، فإما وحدة مثل ميتـــة

وإما جليس، فى الحياة منافـــق[١٠٠]

إذا انفرد الفتى أمنت عليـــه

دنايا، ليس يؤمنها الخـــلاط[١٠١]

هويت انفرادى كيما يخـــف

عمن أعاشر، ثقل احتمـــالى[١٠٢]

اجتنب الناس وعش واحـــداً

لا تظلم القوم، ولا تظلـــم[١٠٣]

وختاماً لما ذكرنا بشأن العزلة والاغتراب عند "المعرى"، نستطيع أن ندرك أن الأسباب تحالفت وتآزرت فى تشكيل نزعة الاغتراب والعزلة التى سيطرت على "المعرى" فى كل مناحى تفكيره فمناخ الاغتراب العلائى كان نتيجة فقدان حاسة البصر التى هى من الحواس الهامة والضرورية لحياة سوية لأى انسان. كذلك فإن التكوين النفسى الفريد "لأبى العلاء" كان له دوره البارز، ولا يمكننا تجاهل الظروف الشخصية التى لحقت "بالمعرى" من فقر، وموت لوالديه، وفشل رحلة بغداد إلى جانب الأحوال السياسية، والاجتماعية التى عاشها "المعرى" فى عصره وما سادها من فساد وتناقض، وانهيار، كل هذه الأمور كان لها شأنها فى نفسية "المعرى".

ولكننا لا نستطيع أن نهمل ذلك الجانب الإيجابى الذى أتت ثمرته العزلة والاغتراب العلائى ألا وهو الإنتاج الأدبى الخصب ونخص به شعر اللزوميات وهو أقوى ما انتج "المعرى" فى مرحلة العزلة والاغتراب، تلك المرحلة التى أتاحت له الفرصة فى التفكير والتأمل والعكوف على الذات. فقد تكون للاغتراب آثار سلبية، كثيرة ولكن فى

نفسية كنفسية "المعرى"، وعقليته، وظروف كظروفه كان لها هذه الميزة المتمثلة فى انتاج أدبى وفنى راق..

٣ ـ الزهــــــد

أ ـ معنى الزهد[١٠٤]

إن العفة بوصفها فضيلة أساسية، هى الاعتدال فى تناول لذات الحواس، فالعفة تهدف إلى إخضاع الشهوات والغرائز لضوابط العقل. وهناك فرق بين العفة والتقشف. إن العفة اعتدال بينما التقشف حرمان.

ومن المترادفات التى تستعمل للتقشف كلمة الزهد، ويضيف الزهد إلى التقشف معنى الرياضة الروحية والبدنية، وكلمة زهد Ascetism مأخوذة عن كلمة يونانية بمعنى الرياضة، وكلاهما يقوم على التعارض بين الحس، وما فوق الحس.

فالزهد أن هو الامتناع الإرادى ليس فقط عن الزوائد، بل وأيضاً عن الضروريات وفرض الآلام والمجاهدات على النفس ابتغاء الحصول على المزيد من السيطرة على الذات. أما التقشف فهو الاكتفاء بالحد الأدنى مما يقيم أود الانسان ويكفل بقاء نوعه..

ولا ينبغى فى الزهد الأخلاقى أن يتجاوز الحد المعقول، وإلا يتحول إلى تعذيب للذات، بل يمارس بقدر ما يؤدى الغاية منه، وهو ضبط الشهوات والسيطرة على الذات، أما أن يتلذذ الإنسان بالحرمان والألم، فإن هذا لا يعد زهداً أخلاقياً، بل هو ولعاً بالآلام، وهى حالة مرضية[١٠٥].

ومعظم الفلاسفة يستنكرون الزهد والتقشف لأنه إفراط، والفضيلة وسط بين إفراط وتفريط، فأرسطو ينكر الزهد لأنه إفراط فى إنكار اللذة.

فالزهد يضاد العفة، لأنه ليس اعتدالاً فى اللذة، بل منع من تحقيق الفعل المؤدى إلى اللذة والعفيف لا يحتاج إلى الزهد. كما يرى "استيوارت مل" أن الزهد لا يؤدى إلى سعادة صاحبه، ولا سعادة غيره(١٠٦).

ب - الزهد فى الأديان :

الزهد قديم قدم التفكير الإنسانى، وقد تجسد فى ديانات الهند (١٠٧) القديمة كما انتشر بين اليهود(١٠٨) والمسيحين(١٠٩)، وانتقل أخيراً إلى المسلمين.

وعند المسلمين فإن الزهد يرتبط بالتصوف(١١٠) Mysticism فالتصوف بوجه عام فلسفة حياة وطريقة معينة فى السلوك، وهناك خصاءص نفسية وأخلاقية، وإبستمولوجية تنطبق على مختلف أنواع التصوف هى :

١ - الترقى الأخلاقى
٢ - الفناء فى الحقيقة المطلقة
٣ - العرفان الذوقى المباشر
٤ - الطمأنينة أو السعادة
٥ - الرمزية فى التعبير(١١١)

والمرحلة الأولى فى نشأة التصوف الإسلامى هى التى تسمى بمرحلة الزهد(١١٢) وهى واقعة بين القرنين الأول والثانى الهجريين. فكان هناك أفراد من المسلمين أقبلوا على الله بالعبادات والدعاء، وكانت لهم طريقة زهدية تتصل بالمأكل الملبس فقد أرادوا العمل من أجل والآخرة. وقد كان هناك عاملان أساسيان لظهور حركة الزهد هما :

١ - القرأن الكريم بآياته المعروفة عن الزهد ومنها:

"**وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور**"(١١٣)

"**وما الحياة الدنيا إلا لعب ولهو**"(١١٤)

"**زين للذين كفروا الحياة الدنيا ويسخرون من الذين آمنو**"(١١٥)

٢ ـ الأحوال السياسية والاجتماعية وإضطرابها بعد مقتل "عثمان بن عفان" مما دفع كثيراً من أتقياء المسلمين إلى ايثار العزلة والعبادة ابتعاداً عن الإنغماس فى الفتن السياسية.

هذا وقد انتشرت حركة الزهد فى أمصار كثيرة فظهرت مدارس الزهد فى المدينة ومن أبرز رجالها سعيد بن المسبب ت١٠٦هـ وفى البصرة وأبرز رجالها الحسن البصرى ت١١٠هـ، وفى الكوفة كان سعيد بن جبير ت٦٢هـ. وبعد هذه الفترة حدث شمولاً واضحاً طرأ على الزهد منذ أوائل القرن الثالث الهجرى على وجه التقريب، ولم يعد الزهاد فى تلك الفترة يسمون بهذا الإسم، وإنما عرفوا بالصوفية.

ويقصد الصوفية من الإجتهاد(١١٦) مجاهدة الجسم والنفس معاً، إذ لا صفاء للنفس إلا بالقضاء على شهوات البدن، مثل شهوة المأكول، والمنكوح، والمال، والجاه، ومن ثم تزدحم الآفات النفسية، والأخلاق الذميمة كالكبر، والرياء، والحسد، فالصوفى لا يسمح لنفسه أن تستريح إلى لذة فى فعل فاضل، إنه يجب أن تصدر الطاعات عنه والنفس عنها بمعزل..

جـ ـ الزهد عند "المعرى" :

كان "المعرى" زاهداً(١١٧) عفيفاً، وكان يرى أن الإنسان لا يملك فى هذه الدنيا إلا ما يقوم بحاجاته وهذا هو الذى أوجب عليه البقاء على فقره الذى كان يراه غنى وثروه. فكان طعامه العدس والتين حيث يقول :

يقنعنى بلسن يمارس لى ... فإن اتتنى حلاوة فبلس(١١٨)

كذلك كان لباسه غليظاً وفراشة اللبد فى الشتاء وحصر البردى فى الصيف.

فقد كان شـديداً علـى نفسـه يكلفهـا مـن الآلام مـا لا يطيـق، وربمـا اغتسل بالماء البارد فى الشتاء وفى ذلك يقول :

أجاهد بالظهارة حين أشتو ... وذاك جهاد مثلى والربـــاط

مضى كانون ما استعملت فيه ... حميم الماء ما قدم يا سباط(١١٩)

فقد كان "المعرى" يمتلك نزعة التحدى وهى كامنه فيه، وقد دفعه ذلك إلى الترفع على ملاذ الحياة وأطايبها. وهو أشـد وطـأة علـى الـروح، وأبلغ دلالة على رفض الحياة من لحظة انتحار تمر سريعاً، وأن هذا الزهد العلائى كان رافضاً فكرياً كاملاً وصريحاً لمطلق الحياه(١٢٠).

ومن دلائل زهد "المعرى" تحريمه أكل الحيـوان(١٢١)، وكـان فـى العيش هو المفضل لعيشة الفقر على عيشة الغنى، وزى الراهب علـى زى الملك، وهتف كما هتف المسـيح عليـه السـلام مـن شـاء التخلـص مـن أذى الدنيا فليحط أثقاله وليتبعنى.

و "المعرى" إذن يأخذ بالزهد فى حياته وسلوكه إلا أنه يأخذه علـى أصوله لا على شكله الظاهر فيقول :

تنسكت بعد الاربعين ضرورة ... ولم يبق إلا أن تقوم الصوارخ(١٢٢)

فهو لا يرى أى فضل لذلك التنسك الذى يأخذ به النـاس مكرهيـن، وقد ضعفت قوتهم، وماتت فيهم القدرة على تلبيـة الدوافـع، ومـن هنـا كـان هجوم "المعرى" على الزهاد لأنـه كـان زاهداً رغـم قدراتـه علـى الحيـاة الرغدة، وذلك لمـا رآه فـى زهـد هـؤلاء مـن تكلـف، واخـذ بالسـطحية، وإنصراف عن جوهر الحقيقـة. فكـان زهده دلالـة سلوكية علـى موقـف فكرى وشعورى من الوجود بأسره(١٢٣).

ولقد كانت "للمازنى" رؤية جديدة فى زهد "المعرى" فهو يرى أن الزهد والاعتزال ينافيان الطباع، "فالمعرى" عنده ليس زاهداً، ولكنه يتزهد، ويروض نفسه على الحرمان، فهو فى الحقيقة وكما قال لم يعرض عن اللذات إلا لأن خيارها تفوته، فقد كان "المعرى" واسع المطامع ففاته أن يكون بحيث يجب فتفرد وأثر العزلة[١٢٤].

ولكن القيمة الفعلية لزهد "المعرى" تكمن فى ثلاث نقاط هى :

١ ـ أنه نابع عن إختيار وليس قسراً : حيث آثر عن طيب خاطر أن يعيش ناسكاً متبتلاً، وإن لم يكن مرتجياً جزءاً ولكن نسكه كان من باب الرياضة التى لا غنى عنها. وقد كان تضيقاً فى الظاهر، ولكنه تحرير وإطلاق فى واقع الأمر، فهو فقر يؤدى إلى الغنى، والخصوبة، ويشحذ الخاطر ويقوى العزيمة[١٢٥].

٢ ـ أنه تابع للعقل : من حيث أن روح النصوص الخاصة "بالمعرى" فى طبيعة زهده يدل على أنه يمارس تجربته الزهدية لا على انها مجاهدات روح تسعى للخلاص بالفناء فى الكمال المطلق، بل خاضها من خلال عقل حاكم يسعى لإثبات ذات بموقف سلوكى تجاه الحياة ورفضها[١٢٦].

٣ ـ انه ايجابى : فزهد "المعرى" كلفه الكثير من الصراع ضد نوازعه وغرائزه المتدفقة إلى ملاذ الحياة. وهنا تظهر بوضوح ايجابية الفكر والعمل فى تجربة الزهد العلائية [١٢٧].

ولكننا رغم ذلك نرى تحاملاً شديداً من الدكتور "زكى مبارك" فيما يتعلق بزهد "المعرى" حيث يطرح سؤالاً هل زهد "المعرى" فى أكل اللحم؟ ويرى أن هذا تضليل، فإن كان "المعرى" يتحرج من أكل لحم الطير والحيوان ولكنه كان مولعاً بأكل اللحم المحرم، لحم الإنسان، فما

ترك فئة، ولا جماعة، إلا ونهش لحمها. أما آراؤه فى الزهد والزهاد، فهى أضاحيك، وهى تشهد بأنه لم يعرف الزهد لإنه كان فى قرارة نفسه يؤمن بأن الناس لا يزهدون إلا مخادعين، ولعله لم يزهد إلا خداعا[١٢٨].

وليس لنا فى هذا تعليق سوى بكلمة واحدة وهى أن الزيف والكذب مهما طال لابد أن ينكشف فى هفوة أو فلته. وأبو العلاء قد عاش طويلاً، ولا يمكن أن يكون مخادع فيما سلكه لنفسه طوال عمره، ولم ينكشف أمره، وإن كنا لا نعول أهمية على هذه النقطة، فإلينا التجربة الحياتية التى عاشها "المعرى" وممارساته السلوكية، وأشعاره التى ذخرت بألوان الزهد والتقشف.

وسوف نذكر بعض أبيات من شعره توضح زهده حيث يقول :

لو أن كل نفوس الناس رائيـة

كرأى نفس، تناءت عن خزاياها

وعطلوا هذا الدنيا، فما ولـدوا

ولا اقتنوا، واسترحوا من رزاياها[١٢٩]

وزهدنى فى الخلق معرفتى بهم

وعلمى بأن العالمين هبـــاء[١٣٠]

أعن وخد القلاص كشفت حـالاً

ومن عند الظلام طلبت مـــالاً[١٣١]

حورفت فى كل مطلوب هممت به

حتى زهدت، فما خليت والزهدا[١٣٢]

وقد تعددت آراء الباحثين فيما يتعلق بأسباب زهد "المعرى". فهناك من أرجعها إلى أسباب نفسيه، ووجد فى الصراع اللاشعورى كما توضحه وجهتا نظر فرويد و يونج صلة وثقى "بالمعرى"، لأن حياته كانت

خلواً من الإشباع الجنسى، أى أن الكبت الجنسى كان أثراً من آثار ذلك الزهد[١٣٣].. بينما نجد البعض الآخر يرجعه إلى فقدانه البصر، وهى المحنة التى حملته على التزهد وإيثار العزلة، ورياضة النفس على الكفاف، ولكن فى نفس الوقت فإن ذهاب البصر لا يورث صاحبه بما عزوه فى "المعرى" إلا إذا إجتمع أمران على الخصوص حس مرهف دقيق، ومجتمع لا يزال يشعره أنه مكفوف كأن يبدى العطف عليه، ويعيره به إلى جانب عوامل أخرى مثل نشأته فى بيت علم وفضل وتقوى[١٣٤].

هذا وهناك من رأى أن باعث قانون "المعرى" الأخلاقى فى الزهد لم يكن شيئاً، وإنما كان باعثاً سلبياً محضاً نتج عن جهله بما وراء الموت، وخوفه من ذلك، وعدم معرفته ما يراد به من ثواب أو عقاب. فهو أن أوصى بالصلاح والزهد فذلك حتى لا يكون المرء إذا صح البعث والحساب من الخاسرين.

ولذا فإن قانونه الذى استنه لنفسه قد بنى على قاعدة سلبية محضة وليس فيها من الفلسفة، قدر ما فيها من الحذر اللذين يوجبهما الجهل والتوقف إلى جانب الباعث الناشئ عن الظروف الإجتماعية والشخصية، ولذلك دعا إلى الوحدة والزهد فى كل شئ[١٣٥].

هذا وقد ربط البعض بين زهد "المعرى" وأنماط الزهد الأخرى. فنجد أن أول من نسب الزهد الهندى إلى "المعرى" هو "أبو الفداء" المؤرخ المشهور فقد قال عنه أنه تمذهب بمذهب الهنود فيما يتعلق بنباتيته، وقد وصفه بالراهب كما رأى بعض المستشرقين مثل "فون كريمر" أن فلسفة "أبى العلاء" قد نهلت من المصادر الهندية خاصة فيما يتعلق بالزهد، والرفق بالحيوان، والنباتية،، وفلسفة العدم، وقد ناقض هذا الرأى المستشرقان "نيكلسون" و"ماسينون"، حيث أن "المعرى" أخذ الزهد لا عن

مذهب فلسفى معين، وان كانت الصلة بين الهند وبلاد العرب قد اشتدت فى زمانه على يد "محمد بن سبكتكين"(١٣٦).

وقد ذهب إلـى نفس الرأى السابق "الميمنـى"(١٣٧). حيث رأى أن "المعرى" يذهب مذهب البراهمة والزهاد فى ترك اللذائذ، وإن كـان هنـاك من ذهب إلى أن سبب التحريم هو ضيق ذات اليد، أو أن هذا إجتهاد فـى التعبد، ورحمة للمذبوح ورغبة فى المغفرة حتى قال تلميذه عنه فى رثائه.

إن كنت لم ترق الدماء زهادة

فلقد ارقت اليوم من جفنى دماً

وقد ذهب إلى نفس الرؤية فى كون "المعرى" برهمياً ابـن الانبارى فقد قال أن "المعرى" لما مرض وصف له الطبيب فروجاً فقال :

استضعفوك فوصفوك فهل وصفوا شبل الأسد(١٣٨).

ولكننا نرى فى حقيقة زهد "المعرى" أنه أولاً نابع من شخصيته ونفسيته "فأبو العلاء" شخصية تريد أن تعلو على ذاتها، وبالتالى على الصغائر التى من حولها وهى نفسية شاعرية رقيقة فى نفس الوقت حيث تعطف على الحيوان، كما تعطف على الإنسان لانهما يشتركان فـى الإحساس والشعور،وإذا صادفت هذه الشخصية شعوراً دينيا جارفاً بأن كل شئ إلى انتهاء، وان الطمع رذيلة والعفـة فضيلـة، كـان ميلها إلـى الزهد. فقد كان زهد "المعرى" تعبيراً عملياً صادقاً عن شخصيته ومعتقده الدينى.

وفى نفس الوقت فإن زهد "المعرى" ليس نمطاً من زهد الصوفية فى عصره الذى كان يلتبس فيه ـ فى بعض الأحيان ـ الإدعاء مع الحقيقة، حيث زهدهم لم يكن نابعاً عن شعور دينى صادق بل عـن تظـاهر وتفـاخر بالتعفف والتزهد وقد ذمهم "المعرى" فى لزومياته،ولكنه فى نفس الوقت مدح من إتبع أصول الزهد الحقيقية من الصوفية. ولكننا لا يمكن أن ننكر

إطلاع "المعرى" على ما فى الأديان من أخلاقيات، وخاصة كتب الهند المختلفة، ولكننا لا نرى تأثره بما فيها من زهد قدر معرفته بانماط الزهد فيها، بدليل نقد "المعرى" لهذه الأديان فى بعض سلبياتها. فزهد " المعرى" زهداً إسلاميا لا زهداً هندياً.

وفى تقديرى أن "المعرى" لم يرتكب خطيئة لا تغفر حين حرم نفسه شيئاً، فقد كان حراً مختاراً لا مرغماً ولم يفرض "المعرى" سلوكه هذا ليكون دستوراً للبشر، فمن حقه أن يأكل اللحم، أو لا يأكل. ومن حقه أن يعيش عيشة رغدة أو عيشة الكفاف كحق أى إنسان آخر، وأن من يستحق اللوم والذم فقط عندنا هو المسرف فى لذاته وشهواته، المقبل على الحياة المادية متناسياً ما بها من جوانب روحية وعقلية وليس العكس.

٤ - التشاؤم وعبثية الحياة

أ - التشاؤم

١ - معنى التشاؤم وأنواعه :

التشاؤم Pessimism هو إستعداد نفسى لرؤية الجانب السئ فى الأشياء[١٣٩]. وقد تطور معنى كلمة تشاؤم فى اللغة العربية المعاصرة وقد كانت الكلمة تدل على الإحساس بأن شيئاً ما أو شخصاً ما هو مصدر الشؤم[١٤٠] .

وما من شك فى أن التشاؤم موقف من (قيمة الحياة) لأنه يتعلق بالأحسن والأسوا، فجوهر التشاؤم هو (توقع الشر). وكلمه التشاؤم[١٤١] استحدثت فى العصور الحديثة، وجاءت من معنى (أسوأ الكل ـ الأردأ) لتشير وتدل على موقف اليأس Hopelessmess تجاه الوجود، وجاءت عبر رأى غامض Vague بأن الألم والشر يتسلطان على العالم بأسره.

ولمفهوم التشاؤم علاقات بمفاهيم أخرى مثل الشك، واليأس(١٤٢)، والعناية الالهية، والالوهية، والحرية، وثنائية الخير والشر، والحتمية، والحرية. ولكن الموقف السائد عند مفكرى الحضارة الإسلامية هو موقف رفض التشاؤم. هذا وقد شمل موقف التشاؤم شتى الميادين الوجودية، والأخلاقية والحضارية. وفى هذه الأيام نرى (التشاؤم العلمى) وفيه تأكيد على أن جهل الإنسان هو الذى يتسع لا معرفته و (التشاؤم التكنولوجى) الذى يرى أن ما يصنعه الإنسان مدمر له وليس معيناً(١٤٣).

وهناك أنواع من التشاؤم(١٤٤) : التشاؤم الفلسفى، والتشاؤم الشعرى، والتشاؤم النفسى، وهو الذى يقوم على التحليل النفسى الدقيق لمزاج المتشائم وحساسيته بالخير والشر. وهناك أيضاً التشاؤم المطلق(١٤٥)،حيث يعتقد أصحابه أن الوجود كله شر، وأن العدم خير منه. أما التشاؤم النسبى فيرى أصحابه أن الوجود ليس شراً مطلقاً دائماً، فالحياة تحتوى على الخير والشر، والعاقل من يستطيع أن يتغلب على الشر(١٤٦).

٢ ـ التشاؤم عند "المعرى" :

كان لدى "المعرى" عاطفتين لهما أكبر الأثر فى حياته، وهى عاطفة الحياء من جهة، وعاطفة سوء الظن من جهة أخرى(١٤٧)، حيث أن النظرة التشاؤمية للحياه الإنسانية عند "المعرى" وهى الغالبة فى معظم (اللزوميات) وهى نظرة توصف بالحذر وسوء الظن. فالشر هو الذى يجتذب أخلاق الناس وأفعالهم فى رأيه. فهل كان ينظر كذلك للحياة فى (سقط الزند)؟ ففى "سقط الزند" قصائد فى المديح، واللقاء والفراق والشوق والغزل والوصف، وهو يتحدث فيها بوجدان (إنسى) لا (وحشى) حيث يعبر فيها عن إنفعالات وجدانية وعاطفية(١٤٨). ولكن لا ينبغى أن ننسى أنه فى (سقط الزند) أيضاً كانت هناك شذرات من التشاؤم... فقد

تحدث "المعرى" فى رثائه لأبيه عن التشابه الذى يجمع عنده بين (صوت النعى وصوت البشير) و (وبكاء الحمامة وغنائها) وهذه النظرة هى التى حالت بينه وبين التمييز بين شيئنين بينهما بون شاسع وأمد بعيد(١٤٩).

وإذا كان فى التشاؤم(١٥٠) والاقرار بأن الشر أصل الوجود، فقد كان "المعرى" من الشعراء الذاهبين إلى أن الدهر قائم على الفساد والمجتمع منصوب على الغدر والخيانة. فلا شئ قائم على العدل والمساواة، والنظام. ويتتبع "المعرى" طريق الخطيئة فى الكون(١٥١) ويجد مصدره فى آدم، فخطيئة آدم فى ميلاده، فقد كان من الخير أن لا يكون ويقول فى ذلك :

سعى آدم، جد البريه، فى أذى لذرية، فى ظهره تشبه الذر(١٥٢)

هذا وقد رأى البعض فى تشاؤم "المعرى" سخطاً(١٥٣) أكثر منه تشاؤماً. فقد كان "المعرى" ساخطاً على الدنيا لا يرى فيها إلا الشر، والشر فى الوجود غالب، والإنسان مجبول على الشر، كما أن نفوسنا لا يمكن أن تتطهر إلا إذا فارقت البدن ففى كل إفتراق خير، وفى كل إجتماع نقمة، ومثال ذلك إجتماع العقل مع الغريزة والرجل بالمرأة، والإنسان بالإنسان.

ذلك فى حين يرى البعض الآخر بطلان هذه الرؤية فى تسمية تشاؤم "المعرى" سخطا؟ فهو ليس سخطاً بل تشاؤماً(١٥٤). لأن "أبا العلاء" لم يعد طالباً من الحياة حظاً، وقد انكشفت له حقائقها فى أبشع صورها، ولا هو كاره للون من ألوان العيش دون لون، بل كاره للعيش كله.

وهناك رأى آخر يناقض الأراء السابقة فى أن "المعرى" لم يكره الدنيا أبداً، ولم يكن يوماً اعتزل دنياه، ولو كان "أبو العلاء" اعتزل الدنيا

لأكتفى منها بأيسر العيش، ولكنه عاش عمراً طويلاً والقتال بينه وبين الدنيا كـان قتـالاً بيـن عاشـقين يظهـران البغـض والحقـد، ويضمـران العطـف والحنان[١٥٥].

ولكن الحقيقة أن التشاؤم عند "المعرى" لـه أهميـة كبيرة، فهـو الأصل الثانى من أصول فلسفة "المعرى" بعد الزهد والعقـل، فهـو تشـاؤم واسع يمتد إلى كل مناحى الحياة سياسية، وإجتماعية[١٥٦].

ورغم تشاؤم "المعرى" إلا أنه يرى شمول إرادة الله للخير والشر معاً، فهو خالق لهما، ويعتبر تعليل حكمة خلق الشـر مشـكلة قديمـة شـغلت اليونانيون والعرب، فقد رأى "المعرى" ان اللـه تعـالى خلـق الشـر، لأنـه أدرك ذلك، ونحن نجهل الحكمة منه لأننا لا نملك إلا مقايسنا الإنسانية التى صنعتها عقولنا[١٥٧]. وتبدو النظرة الإيجابية فى علاقـة التشـاؤم بـالأخلاق فى أنها لم تمنع "المعرى" من أن يدعو الناس إلـى عمـل الخيـر، بـل أراد أن يكون الإنسان نفسه مثل للخلق النبيل والعدل بصرف النظر عن الناس، وعما ينال منهم من شكر وعطف[١٥٨]. وفـى نفـس الوقـت فـإن مؤلفـات "المعرى" يجد فيها القارئ من السخط ما يبعده عن الخذلان أو ينبـه فكـره، ويبعث فيه النشاط، والإيمان بالحقيقة[١٥٩].

وكما اختلف الباحثون فى رؤيتهم لشـخصية "المعـرى"، وزهـده، وعزلته من قبل، نجدهم أيضاً يختلفون فى رؤيتهم للأسباب التى دعته إلـى التشاؤم. فقد أرجع البعـض تشـاؤمه إلـى ظـروف المجتمـع[١٦٠] حيث أن شعر "المعرى" فى اللزوميات يدلنا علـى أنـه إنمـا تـأثر فـى اندفاعـه إلـى طريقته الخاصة بسوء الحياة العامـة، فهـو يـذم الحيـاة السياسـية، والدينيـة، والخلقية، ثم هو يذم أهل عصره عامة، ثم يعتزلهم. وهكذا لم يكـن تشـاؤم "المعرى" فطرياً طبيعياً وإنما كان متكسباً مستمداً من بيئته.

وقد خالف البعض الآخر الرؤية السابقة فى سبب تشاؤم "المعرى" حيث أن عصر "المعرى" لا شك كان سبباً فى تطيره، ولكن تشاؤم "المعرى" كان أبعد من أن نعزوه إلى حالة عصره. وعبقرية "المعرى" بطبيعتها عبقرية حزينة وهكذا كانت أهم العوامل المكونة لتطير "المعرى" إحساسه الفردى، ومشاعره الشديدة اليقظة(١٦١).

فى حين أرجع البعض الآخر تشاؤم "المعرى" إلى فقدان البصر من حيث أن العجز الذى يقترن بفقد البصر، العجز الذى يجعل صاحبه مستعيناً دائماً بالآخرين يجعله أعزل إذا جالس المبصرين، وبقدر ما تزيد حاجته إليهم تزيد عزلته عنهم فلا تنتج هذه العزلة سوى حالة متأصلة من (سوء الظن) (١٦٢).

كذلك فإن السأم المتولد عن الحياة عامة، إنما يعبر عن ضيق الإنسان بالحياة الطبيعية المتغيرة، أو نزوعه إلى حياة أسمى لا يملك سوى أن يحن إليها بكل جوارحه، حيث يشعر الإنسان أن نطاق الحياة الراهنة لا يكفى لسد حاجات الإرادة النهمة، ولا يقوى على إشباع نزوع الموجود البشرى الذى يحن إلى اللامتناهى(١٦٣). ولا يقصد هنا صفة التشاؤم عند "المعرى" بالذات، ولكن بشكل عام قد يكون البحث عن المطلقات واللامتناهيات، وعدم القدرة على الحصول عليها سبباً فى التشاؤم.

وفى حين كانت الآراء السابقة تؤكد على السبب الواحد فى تشاؤم "المعرى" إلا أن هناك آراء أكدت على أكثر من سبب فى هذا التشاؤم(١٦٤).

ولكننا نرى فى الحقيقة أن التشاؤم رؤية حياتية قديمة، وحديثة، فقد مارسها قديماً الكثير من المفكرين والشعراء والفلاسفة، كذلك فى العصور الحديثة والمعاصرة، فهى ليست بجديدة، ولا هى من صنيع "أبى العلاء".

أما فيما يتعلق بأسباب تشاؤمه عندنا فهى أسباب كثيرة، حيث أن هناك تداخلات متناغمة فى حياة "المعرى" هى التى أدت به إلى هذا القدر من التشاؤم ومنها ظروفه الخاصة القاسية، وتكوينه الشخصى الفريد وأحوال المجتمع السيئة. ولكننا نعتبر أن البحث عن المطلق والنموذج الأمثل عند "المعرى" وعدم حصوله عليه من أهم أسباب تشاؤمه، فهو يرى الكمال بمنظوره الخاص، ويبحث عن مجتمع مثالى فى كل شئ وفى نفس الوقت يرى الطريق الصعب فى العثور عليه فيتولاه التشاؤم وتسيطر عليه العبثية.

هذا وقد حاول البعض إيجاد علاقة بين تشاؤم "المعرى" وتشاؤم غيره من الشعراء والمفكرين، على اعتبار أن هناك وحدة فى الكيان الإنسانى، وكثيراً ما نرى توارد الخواطر وتناسخ الأفكار، وخاصة إذا تقاربت الشخصيات والمكونات النفسية للأفراد.

يرى د/ طه حسين أن "المعرى" كان أبيقورياً فى تشاؤمه، فيذهب مذهب "أبيقور" و "لوكريتوس" فيثبت للعناصر التى ائتلفت منها أجسامنا طهراً ونقاء فى حالتها الأولى، ويثبت لها دنساً طرأ عليها بعد أن تألفت منها الأجسام(١٦٥).

كذلك يمكن مقارنة تشاؤم "المعرى" بتشاؤم بعض المتشائمين من فلاسفة الغرب وشعرائه أمثال "فيتشر"، و "شوبنهاور" وأنقرن النقد الخلقى والإجتماعى فى شعر "المعرى" بما يمكن أن يمثله عند لارشفوكو أو خيال "ملتون" و "دانتى"(١٦٦).

ولكن من أهم المقارنات السابقة هى مقارنة تشاؤم "المعرى" بتشاؤم "شوبنهاور". فقد كان شوبنهاور رومانتيكى النزعة، وفى هذا تفسير لناحية عنى بها عناية خاصة، وهى الحنين إلى الشرق الهندى، فإن

أصحاب النوعة الرومنتيكية قد وجدوا فى الشرق ملاذاً عذباً لأحلامهم فى اللانهائى، ومن حكمة الهند صدى لما يشيع فى نفوسهم من نزعات : مثل الشعور بفناء الوجود وحب الخلاص عن طريق التصوف والزهد، والامتلاء لعاطفة التشاؤم، فإن الوجود وهم زائل(١٦٧).

وإذا نظرنا إلى تشاؤم "شوبنهاور" و "المعرى"(١٦٨) لوجدنا أن كلاً منهما يلمح الكون بنظرة الساخط المتبرم أو يرى الأشياء فى ظلام قاتم من التشاؤم والاكتئاب، وينته به الأمر إلى رفض الحياة لاقترانها بالألم، وإمتزاجها بالشر فيقول "المعرى"

وارحت أولادى فهم فى نعمه العـ دم التى فضلت نعيم العاجل(١٦٩)

أما شوبنهاور فنجده يقول إذا لم يكن الشقاء هو غرض الحياة وغايتها. فإنى أستطيع أن أؤكد أن وجودنا فى الحياة أنأى الأشياء عن الغرض والقصد وكلا المفكرين سئ الظن بالطبيعة الإنسانية، بارع فى الكشف عن عيوبها، حيث يرى "شوبنهاور" أن المجتمع قائم على الخديعة والزيف وكل إنسان يتخذ له قناعاً يستر به حقيقته، ويدارى به ما بنفسه من شرور وأحقاد.

وكلا من "المعرى" و "شوبنهاور" يائس من الإصلاح فما يسميه شوبنهاور (إرادة الحياة) يسميه "المعرى" (حب الحياة)، وقد أدرك " المعرى" سوء أثره فى خداع النفس وترغيبها فى الحياة مع ما بها من الآلام والرزايا فيقول :

وحب العيش اعبد كل حر وعلم ساغباً أكل المرار(١٧٠)

أما الطريقة المثلى عند "شوبنهاور"(١٧١) للخلاص من الآلام فى الحياة هى مقاومة الإرادة، وقهرها واستئصال المطامع والشهوات، والتزام العفة، والانتهاء إلى حالة الهدوء، والاستقرار، وهى تشبه ما يسميه

البوذيون (النرفانا) أما "المعرى" فيرى فى الزهد طريق الخلاص من متاعب الحياة.

وهكذا قال أحد الكتاب الفرنسيين عن" شوبنهاور" ليس هو فيلسوف كالآخرين، وإنما هو فيلسوف قد رأى الدنيا. و"شوبنهاور" بأسلوبه وتفكيره أقرب الفلاسفة إلى الأدباء والشعراء، اما أبو العلاء فهو شاعر كبير ولكنه رجل تفكير يستعمل خياله لتوضيح آرائه، حيث يحلل عناصر المجتمع والطبيعة ويكشف عن أصول الأخلاق، ويتناول المذاهب والعقائد. وهو بنظرته الشاملة أقرب الشعراء إلى الفلسفة. كما كان "شوبنهاور" أقرب الفلاسفة إلى الشعراء.

كما توجد أوجه تشابه بين تمرد "أبى العلاء" وثورة "بايرون" وقد[١٧٢] كان الفرق بينهما فى طريقة التعبير فقد عبر الأول عن ثورته بالقسوة والجفاف. وعبر الثانى عنها فى حرارة وصور قائمة. كما يمكن مقارنة ثورة "بايرون" بثورة "الخيام".

ولكن فى النهاية نستطيع أن نقول رغم هذه الفروق الطفيفة فى تناول كل هؤلاء للتشاؤم إلا أنهم يتفقون فى الموضوعات الرئيسية التى يتخذونها أهدافا لهذا التمرد والتشاؤم وهى[١٧٣] :

١ ـ سيادة الشر على الخير، والألم على اللذة

قال "المعرى" :

تعب كلها الحياة فما أعجب إلا من راغب فى ازدياد[١٧٤]

٢ ـ الشر أصل الوجود، ولا سبيل مطلقاً إلىالخلاص منه

٣ ـ فقدان الحرية، فإن كل شئ يسير ولا مجال للاختيار فقد قال المعرى :

ما باختيارى ميلادى ولا هرمى ولا حياتى، فهل لى بعد تخيير[١٧٥]

وقال "الخيام" (لو كنت مختاراً فى المجئ ما جئت)

٤ - سوء تقسيم الحظوظ وتحكم الصدفة فى مصير الناس، ثم حقيقة الموت الرهيبة فيقول "المعرى" :

والفقر أروح فى الحياة من الغنى والموت يجعل خائلاً كمخول(١٧٦)

٥ - ان الزمان يقضى على كل شئ، فلا حقيقة منه غير الحاضر.

تلك هى المعانى العامة التى حام حولها هؤلاء الشعراء المتشائمون، وقد عبرت عن موقف روحى واضح من الموجود.

وفى النهاية سوف نعرض بعض ابيات للمعرى توضح لنا نزعته التشاؤمية حيث يقول :

علانى فان بيض الامانى

فنيت والظلام ليس بفان(١٧٧)

إن كنت تهوى العيش فابغ توسطا

فعند التناهى يقصر المتطاول(١٧٨)

ان كنت قد جاوزت خمسين حجة

ولم الق خيراً، فالمنية لى ستر(١٧٩)

ان حزناً فى ساعة الفوت اضعاف

سرور فى ساعة الميلاد(١٨٠)

فلا تطلبن من عند يوم وليلة

خلاف الذى مرت به السنوات(١٨١)

وقد كان نتيجة هذا التشاؤم ما نالته الحياة عند "المعرى" من ذم وهجاء فقد ذم الزمان والدنيا بأبيات كثيرة نذكر منها :

كم أردنا ذاك الزمان بمدح

فشغلنا بذم هذا الزمان(١٨٢)

مد الزمان، وأشوتنى حوادثه

حتى مللت وذمت نفسى العمرا (١٨٣)

لعمرك، ما الدنيا بدار اقامة

ولا الحى فى حال السلامة آمن (١٨٤)

سكنت إلى الدنيا، فلما عرفتها

تمنيت انى لست فيها بساكن (١٨٥)

إنما دنياك غانيـــــة

لم يهنئ زوجها، العـرس (١٨٦)

دنياك تكنى بام دفـــر

لم يكنيها الناس أم طيـب (١٨٧)

وإذا كان "المعرى" قد ذم الدنيا كلها، فهل يمكن أن يهرب من ذمه الناس كلهم؟ بالطبع لا. فقد ذم "المعرى" الناس فى كثير من أبياته فيقول :

شر أشجار، علمت بهـــا

شجرات أثمرت ناســـاً (١٨٨)

هذى طباع الناس معروفـة

فخالطوا العالم، اوفارقــوا (١٨٩)

فاحذر من الانس،ادناهم وابعدهم

وان لقوك بتبجيل وترحـــاب (١٩٠)

ب ـ العبث (١٩١) عند ابى العلاء:

والآن بعد أن استعرضنا ماهية التشاؤم وأسبابه عند "المعرى". نحاول أن نعرف على تجربة العبث العلائـى، والتى نراها نتيجة حتمية

للتشاؤم. فالإنسان المتشائم يرى العبث واللاجدوى والعدم يخيم على الوجود، كما يرى التفاوت والتناقض فى الأمور التى تجرى من حوله دون أن يدرك لها سبباً أو علة.

وفى الحقيقة لا يمكن أن نصف "المعرى" بالرضا والاستسلام فيما يخص قضايا الوجود(١٩٢). فإذا كان قد ابتعد عن ملذات الحياة فى المأكل والمشرب والملبس، فإنه لم يفعل ذلك عن كراهية لها، وإنما كان ذلك تعبيراً عملياً صارماً عما إنتهت إليه الإرادة العاقلة من ايمان مطلق بعبثية الحياة. فقد كانت بذور العبث والتشاؤم والشك فى جدية الحياة كلها كامنة بالفطرة فى نفسية "المعرى".

كذلك فإن قضية العقل المقهور(١٩٣) فى مواجهة الوجود إلى جانب فساد الحياة والبشر. كل هذا كان من ركائز مناخ العبث فى تفكير "المعرى"، ولا شك أن عجزه عند رؤية علة غائية(١٩٤) للكون هو الأساس فى العبث العلائى وإذا كان العبث العلائى(١٩٥) قائم على اليقين الشعورى بفساد الكون إذ هو لاغائى، فإنه قائم أيضاً على فساد الإنسان إذ هو مجبور فاقد الإرادة والقدرة على الاختيار.

نستطيع أن نقول بعد هذا أن الموقف العبثى عند "المعرى" لم يكن أساسه فقد البصر فقط فقد كان لديه البصيرة، وإن كان للبصر دوره الهام كذلك كان للتكوين النفسى العلائى، وظروف مجتمعه، وظروفه الخاصة الأثر الكبير فى نزعته العبثية، ولكن مالا نوافق علية هو القول بأنه لم يعترف بالعلة الغائية، "فالمعرى" كان يدرك وجود الله سبحانه وتعالى، ويدرك أن هناك حكمة فى خلق العالم ولكنه لا يدرك ما وراء هذه الحكمة، وأبيات شعره زاخرة بالاعتراف بالله سبحانه وتعالى وقدرته وخلقه، ولكن ما نستطيع قوله أن "المعرى" يجهل الحكمة من خلق العالم، ولكنه لا

ينكر العلة الغائية، وفرق كبير بين أن أنكر الشئ وأن اعترف به شريطة أنى أجهل الغاية منه، والدليل على ذلك ما أوردناه فيما يتعلق بالتشاؤم عند "المعرى"، حيث اقر ـ عكس الكثير من المذاهب ـ ان الله سبحانه وتعالى خلق الخير والشر معاً، ولحكمة ما خلق الشر، هذه الحكمة نحن نجهلها لأننا نريد أن نعرفها بمقايسنا الخاصة، وهى مقاييس قاصرة عن إدراك مثل هذه الأمور.

والنقطة الهامة التى نود أن نلفت النظر إليها فيما يختص بعبثية " المعرى" أنها عبثية ايجابية، فلم يمارس "المعرى" تجربة سلوكية عبثية فلم يلهو ويعبث ولم يستخف ولم يتعالى، ولم يتعاطى مسكرات تنسيه عبثيته، بل كان تعبيره العبثى فى الحياة يكمن فى زهده ما دام كل شئ إلى الزوال، وإلى اعتزاله ووحدته ما دام لا جدوى من الإجتماع، وكان تضييقه على نفسه لكل ما لا يلزم من أخلاقيات كحب الخير دون اثابة، الرحمة بالإنسان والحيوان، والامتناع عن المنكرات والمباحات فى آن واحد.

وسوف نعرض بعض أبيات له توضح نزعته العبثية فيقول :

إن كان الثراء إلى الزوال

فكل ممول منا حريــب(١٩٦)

يا ترب الحالة! كل إلى الترب

فجنب حسد المتـــرب(١٩٧)

ان زمانى برزيـــاه لى

صيرنى أمرح فى قــده(١٩٨)

أسفت لفائت، وسلوت عنـه

وهل مثلى على ماض أسوف؟(١٩٩)

وما عالمي، ان عشت فيه، بزائد

ولا هو، ان ألقيت من؟ بناقص

إذا مت لم احفل بما قال عائبى

وهل ضر تربارميه بالمشاقص[٢٠٠]

جـ ـ التفاؤل[٢٠١] عند أبى العلاء :

هل كان "المعرى" على هذا القدر من التشاؤم والعبث، ولم تظهر لديه بارقة أمل واحدة تدعوه للتفاؤل؟

الإجابة لا، بل أن للمعرى ومضات من التفاؤل وإن لم تكن له وقفات كثيرة فيها إلا إننا لا يمكن أن ننكرها عليه.

وإذا كان الفلاسفة المتفائلين[٢٠٢] يحاولون أن يبرروا الشر بقولهم أنه سبيل للوصول إلى الخير، فإن خصومهم من المتشائمين يردون بقولهم.

"يا عجبا لهذا الخير الذى لا يولد إلا عن خصمه اللدود.

وإننا لا نستطيع أن نحيا إلا على ذلك التقابل القائم بين قطبى الخير والشر وقد ظهرت بوادر التفاؤل[٢٠٣] فى الشعر القديم كقول شاعر :

رأيت الهلال على وجهه	**فلم ادر أيهما أنـــــور؟**
سوى أن ذاك قريب المزار	**وهذا بعيد لمن ينـــظـر**
وذاك يغيب وذا حاضـر	**فما من يغيب كمن يحضر**
ونفع الهلال كثير لنـــا	**ونفع الحبيب لنا أكثـــر**

وتطل نزعه التفاؤل وحب الدنيا من شعر "المعرى". "فالمعرى" إنسان وليس بإنسان من لا يشتهى الحياة الطيبة[٢٠٤] ويفزعه المصير الذى لا مفر منه وهو الموت. وهكذا ظلت مأساة "المعرى" تكمن فى

ذلك الحب الغريزى لحياة فاقت كل الدلالة على أنها فاسدة. حيث أن حب الحياة قوى عنده لدرجة أنه اعتبره أحد الوصايا الإلهية فقال:

كأن المهيمن أوصى النفوس

بعشق الحياة، وإحبابهـا(٢٠٥)

وهو يدرك أن الحياة هى الحب والهلاك معاً فيقول :

دنياى، فيك هوى نفسى ومهلكها

والماء يؤدى بنفسى الوارد الصادى(٢٠٦)

ففى "رسالة الغفران" هان عليه كل شئ، أما الذى لم يهن عليه هو مجاهدة ما رسخ فى نفسه من حب الدنيا، أو ما ظل يكابد من ظمأ إليها، وشغف بها مع اصراره حتى آخر عمره، وان ظن الناس أنه كرهها منذ لحظة انسحابه إلى محبسه (٢٠٧).

ولكن سلوك "المعرى" كان موضع تقدير لأنه إستطاع مع حبه للدنيا وعجزه عن السلو عنها أن يأخذ نفسه بهذا الحرمان الصارم. وهكذا باع الدنيا من كان أشد الناس تمسكاً بها، وكان انسحابه عنها احتجاجاً عملياً على فكر العصر وفساد المجتمع(٢٠٨).

وسوف نعرض بعض أبيات من شعره توضح نزعه التفاؤل عنده:

إذا ما النار لم تطعم ضراماً فاوشك أن تمر بها رماداً(٢٠٩)

هون عليك ولا تبال بحادث يشجيك ، فالايام سائرة بنا(٢١٠)

ولا تظهرن الزهد فيها، فكلنا شهيد بأن القلب يضمر عشقها(٢١١)

وان كانت نزعه التفاؤل عند "المعرى" لم تلق اهتماماً من الباحثين قدر نزعته التشاؤمية لأنها كانت نزعة أقل من التشاؤم. كذلك فإن للتشاؤم نتائجه الأخلاقية عند "المعرى" (وذلك فيما يتعلق بفلسفة الخير والشر) أما التفاؤل فلم نجد له صدى على المستوى الأخلاقى. فقد

علا صوت التشاؤم على صوت التفاؤل عند "المعرى" فكان أصدق تعبيراً عن نفسية وشخصية الشاعر. وهنا نستخلص أن تشاؤم "المعرى" وعبثيته لم يكونا مطلقين بل نسبيين، وذلك لوجود نظرات تفاؤلية وآمال متدفقة يحول دون ظهورها العوائق من ظروف شخصية وإجتماعية سيئة.

٥- التعارض بين تحقيق الذات(٢١٢) والتفرد عند "المعرى":

هل إستطاع "المعرى" بهذه المكونات النفسية الفريدة، وعزلته وتشاؤمه أن يحقق ذاته كأديب ومفكر، وان يجنى ثمار جهده الذى استغرق عمره كله الاجابة نعرفها من العرض التالى :

يقول د/ زكريا ابراهيم "ليس فى استطاعة الإنسان أن يحبس نفسه فى قمقم فإن قطب (الأنا) لا يستطيع أن يعيش إلا فى علاقته بقطب (الغير). فالإنسان يحيا ويموت بمفرده، ولكن لا يحيا إلا مع الآخرين وللآخرين. وهكذا قال "هيدجر" (أن الوجود بدون الآخرين، هو نفسه صورة من صور الوجود مع الآخرين) بمعنى أن الشعور الفردى لا ينطوى على أى انفصال مطلق مع عالم الغير الذى هو من مقومات الوجود الإنسانى بصفة عامة(٢١٣).

وكما ذكرنا سابقاً فى مجال الفن فإن الإفراط فى حب الذات لا يفسر لنا كون الفنان فناناً وإلا إنفصل عن جمهوره، ولكن احساسه بأنه يؤدى عملاً إجتماعياً مهما كانت فرديته يعوض نرجسيته بنرجسية أشمل(٢١٤).

وكذلك فى مجال الأخلاق نجد أن وجهة نظر علم الاجتماع، ترتكز على أسس إجتماعية، حيث تكتسب معانى الإخلاص والنزاهه دلالات إنسانية، فالإنسان كائن أخلاقى يعيش ضمن جماعة، ولو لم تكن هناك حياة إجتماعية، فإنه بالتالى لا يمكن قيام حياة أخلاقية، إلا أنها عندئذ

ستصبح غير ذات موضوع[٢١٥]. وهنا يتم التحول من مركزية الذات إلى الاجتماع، وذلك أنه كلما ازداد وعينا الاجتماعى تزايد إدراكنا بوجود الآخرين حولنا وبمطالبهم، ولضرورة تقييد رغباتنا إذا ما تعارضت مع ما يرضى الآخرين، وثمه مفهومات تقليدية تتجلى فيها هذه الضرورة مثل : العدالة، والرحمة و التسامح. كما تتجلى فى أقوال حكيمة مثل :

١ ـ عامل الناس كما تحب أن يعاملوك.

٢ ـ أحب جارك حبك لنفسك[٢١٦]

مما سبق ندرك مدى إستحالة ندرك مدى إستحالة تحقيق الذات فى ضوء التفرد على كثير من المستويات الإجتماعية، والاخلاقية، والنفسية، وحتى على مستوى الفن.

وفيما يتعلق بعزلة "المعرى" ومدى توفيقه فيها نجد أن "المعرى" عندما بدأ سيرته الشاقة فى معرة النعمان، أخذ الناس يسعون إليه والحياء يحول بينه وبين ردهم. والحق أن العزلة التامة لم تكن ميسورة "لأبى العلاء"، وإنما كانت أمنية ضائعة. فهو وأن كان قد زهد فى كل ملذات الحياة لم يكن بوسعه أن يزهد فى العلم. وهذا يكلفه عشرة الناس لاحتياجه إلى من يقرأ ويكتب عنه، ثم إشتغل بالتعليم فالتف حوله الطلاب يدرسون عليه اللغة والأدب. فاستحالت عزلته إلى نوع من الاختلاط الحميم بالناس، ولكنه لم يأسف لفوات هذه العزلة، لأنه وإن كثر اختلاطه بالناس، فإنه لم يصله بهم إلا العلم، وليس فى العلم ما يؤذيه[٢١٧].

وهكذا نجد كيف أن "المعرى" على الرغم من حبه للعزلة إلا أنه كان على إتصال مستمر بالناس، ولا يرغب مطلقاً فى الكف عن الإتصال بهم. وقد عبر عن هذا الاتجاه فى أبيات شعرية له يقول فيها :

ولو أنى حببت فى الخلد فرداً

لما أحببت بالخلد انفـــردا

فلا هطلت على ولا بأرضـــى

سحائب ليس تنتظم البـــلادا[٢١٨]

والناس بالناس من حضر وباديـه

بعض لبعض، ولان لم يشعروا خدم

وكل عضو لأمر ما يمارســـه

لامشى للكف بل تمشى بك القـدم[٢١٩]

ومن يقرأ (اللزوميات) ويتتبع ما فيها من نقد إجتماعى وسياسى يرى أن "المعرى" لم ينقطع عن الناس انقطاعاً تاماً، وانما عاش معهم وبهم فانكر من أمرهم ما أنكر، وعرف من أمرهم ما عرف، واتخذ من هذا كله مادة لفلسفته وشعره[٢٢٠].



هوامش

الفصل الثانى

(١) المذهب الفردىIndividualism هو كل ما يفرق بين الناس، ويميز بعضهم عن بعض، وهو مذهب يرجع تفسير الظواهر الاجتماعية والتاريخية إلى تدخل الأفراد.
انظر : وهبة، مرد : المعجم الفلسفى - مصدر سابق - ص ٣٠٤
ولا يختلف موقف الدين الإسلامى من الفردية عن موقف المسيحية، وكان الشعور بالذات فى الجاهلية مصحوبا بنوع من المركزية القبلية. وبظهور الإسلام تجاوز الفرد فرديته، وأصبح بانتسابه للأمة مسئولاً بصفته فرداً عن جميع أفعاله تجاه الله، والكائنات البشرية. فالغرض من الوجود الإنسانى هو التعارف والتعاون "يأيها الذين آمنوا إنا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله اتقاكم" الحجرات (٣)
انظر : فنياس، غسان : الفردية - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد الثانى القسم الثانى - معهد الإنماء العربى - ط١ - يروت سنة ١٩٨٨ - ص ٩٣٠
أما الذات Essence فهى مقولة فلسفية غير محددة، وتطلق على معان متعددة كالمعنى الميتافيزيقى، وتطلق الذات على الماهية، وهى الخصائص الذاتية لموضوع معين. أما الذاتية فهى كل نزعة تهدف إلى إعطاء الذات أولوية على الموضوع ورد كل شئ إليها فى الفن والأدب والفلسفة.
انظر : حنفى، حسن : الذات - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد الأول - معهد الانماء العربى - ط١ - بيروت - ص ص ٤٥١ : ٤٥٥
محمود، زكى نجيب : (اشراف ومراجعة) : الموسوعة الفلسفية المختصرة - نقلها عن الانجليزية فؤاد كامل، جلال العشرى، عبد الرشيد الصادق - دار القلم بيروت - د.ت - ص ٤١٢.
(٢) اليظى، صالح حسن : الفكر والفن فى شعر ابى العلاء - مصدر سابق - ص ٢٦
(٣) يعد "شوبنهاور" من الفلاسفة الذين عبروا عن قيمة الذات بشكل واضح فى قوله (العالم من أمثالى) فكل وجود خارجي مرده فى الواقع إلى الذات، ومن هنا كان مذهب شوبنهاور فى المعرفة مذهب الذاتية. فإذا كان العالم من أمثالى استطيع أن أستنتج كل قوانين العالم من الذات.

بدوى، عبد الرحمن : شوبنهاور - وكالة المطبوعات - الكويت - سنة ١٩٤٢ - ص ٧٧

(٤) سقط الزند ٢ /٥٢٥

(٥) مروة، حسين، تراثنا كيف نعرفه - مصدر سابق - ص ص ١٠٢، ١٠٣.

(٦) اليظى، صالح حسن، الفكر والفن فى شعر أبى العلاء - مصدر سابق - صفحة من المقدمة، ٢١،١٩.

(٧) المصدر السابق : ص ص ٥٢، ٥٩، ٧٣

(٨) فروخ، عمر : حكيم المعرة - مصدر سابق - ص ص ٢٣ : ٣٧

(٩) يستحضرنا هنا تأثير فكر إخوان الصفا على "المعرى" فى التركيز على أهمية الذات فقد كانت تعاليمهم ذات صبغة إنسانية كما عرفنا فى الفصل الأول. وقد أشرنا فيه إلى احتكاك المعرى بهم واطلاعه على آرائهم.

(١٠) الخولى، أمين : رأى فى أبى العلاء - مصدر سابق - ص ١٥٦

(١١) حسن، طه : خصام ونقد - دار العلم للملايين - ط-٩ - بيروت ١٩٧٩ - ص ٢٤١

(١٢) سقط الزند ٢ / ٦٠٠

البطليوسى : الروابى : المواضع المرتفعة ضربها مثلاً لمعالى الأمور، والوهاد : المواضع المنخفضة ضربها مثلاً لخسائس الأمور.

(١٣) السابق ١ / ٣٩٢

البطليوس : إذا الكبراء لم يوفونى حقى، ولم يعلموا لى مكانتى من الفضل فارقتهم مجملاً، وإرتحلت عنهم بعد أن كنت مقبلاً فصار أمامى وراء وورائى أماماً.

(١٤) السابق ٤ / ١٦٠٠

(١٥) السابق ٢ / ٦٤٩

(١٦) لزوم٢ / ٤٣

المعرة : العيب وعلم لبلدته المنسوب إليها، العر : من المعرة.

(١٧) السابق / ١٠٥

(١٨) "المعرى"، أبو العلاء : رسالة الملائكة - مصدر سابق - صفحة ن من المقدمة، ٤٩، ٥١

الرهط : عدد كبير يجمع من ثلاثة إلى عشرة، التثريب : الاستقصاء فى اللوم والتوبيخ، أما الأريب : من الأدب، وهو استعمال ما يحمد قولاً وفعلاً، أو الوقوف على المستحسنات.

(١٩) العقاد، عباس محمود : رجعة أبى العلاء - مصدر سابق - ص ١٤

(٢٠) سقط الزند ٢/ ٥٦٧
(٢١) لزوم ٢/ ٣٤٨
(٢٢) السابق/ ٣٧١
(٢٣) السابق ١ / ٣٧٩
(٢٤) حسين، طه : مع أبى العلاء فى سجنه ـ مصدر سابق ـ ص ٤٨
(٢٥) سقط الزند ١ / ١٨٧
(٢٦) الخطيب، عبد الكريم : قضية الألوهية بين الفلسفة والدين دار الفكر العربى ـ ط ٢ ـ ١٩٧١ ـ ص ٧٥
(٢٧) سقط الزند ١ / ٤٢٠

البطليوسى : القلاص : الفتيه من الإبل، واحدها قلوص. لا يصل إلى حاجاته ومآربه إلا الإنسان نافذ العزيمة ـ إن عجزت ابله عما يسوقها إليه تركها وسار على قدميه.

(٢٨) زهدى، جار الله : أصول علم النفس فى الأدب العربى القديم ـ بيروت سنة ١٩٨٧ ص ص ١٠٨ : ١١١
(٢٩) لزوم٢/ ١٨٠ الأربع : الطبائع الأربع هى الحرارة، والرطوبة واليبوسه والبرودة
(٣٠) السابق ١٠٠/١
(٣١) السابق ١٥٤/٣
(٣٢) السابق ١/ ٦٠٧

أربع : الطبائع الأربعة ـ سبعة : الكواكب السيارة السبعة ـ راتبه : ثابته ـ اثنى عشر : بروج السماء . أى أن الطبائع فى العالم خاضعة لتأثيرات الكواكب السيارة النازلة فى البروج

(٣٣) السابق ٢/ ٥٣٠

نمن فوقنا : أى الفلك بما فيه من كواكب وبروج، وتزعم الفلسفة القديمة أنها عاقلة

(٣٤) اليظى، صالح حسن، الفكر والفن فى شعر أبى العلاء ـ مصدر سابق ص ١٥٠
(٣٥) سورة الذاريات : آية ٢١
(٣٦) الموسوعة الفلسفية المختصرة ـ مصدر سابق ـ ص ص ٣٩١ : ٣٩٨
(٣٧) لزوم ٢/ ٤٢٨
(٣٨) السابق/ ٤١٩
(٣٩) السابق/ ١٢٥

(٤٠) السابق/ ٣٧٢
(٤١) السابق٢/ ٣٧٦
(٤٢) السابق / ٢٤٠
(٤٣) السابق ١/ ٣٨٦
(٤٤) السابق / ٢٤٧
(٤٥) السابق / ٢٨٤
(٤٦) السابق ١٨/٢
(٤٧) السابق ٢٢٨/١
(٤٨) السابق/ ٣٢٣
(٤٩) نصر، سامى : فكرة الجوهر فى الفكر الفلسفى الإسلامى ـ مكتبة الحرية الحديثة ط ـ ١ ـ سنة ١٩٧٨ ـ ص ص ١٦٢ : ١٧٢.
(٥٠) لزوم ١٤٤/٢
(٥١) السابق / ٣٩٣
(٥٢) السابق/ ٣٢٣
(٥٣) السابق ٣٣٩/١
(٥٤) اليظى، صالح حسن : الفكر والفن فى شعر ابى العلاء ـ مصدر سابق ـ ص ص ١٣٦ : ١٤٥
(٥٥) لزوم ١/ ١٠٦
(٥٦) السابق / ١٠٧
(٥٧) سقط الزند ٣/ ١٠١٦
يقول التبريزى : هذا ضد قول أبى الطيب المتنبى المعروف :
لا تشترى العبد إلا والعصا معه　　　　إن العبيد لأنجاس مناكيد
(٥٨) عصفور، جابر : المرايا المتجاورة ـ مصدر سابق ـ ص ص ١٤٥ : ١٤٨
(٥٩) مراد، يوسف : مبادئ علم النفس العام ـ دار المعارف ـ ط ـ ١ ـ مصر ـ ١٩٦٩
(٦٠) النقد الأدبى كفرع من فروع الفن يهتم بالإنسان مبدعاً ومتلقياً، ويخص ما يصدر عنه من أعمال بالدرس، كشفاً عن سماتها الفنية، وأبعادها الإنسانية التى تثرى حياة المجتمع. وتعدد نتائج الدراسات مع الأبحاث النفسية من أهم الوسائل التى اتخذها النقد الأدبى ليقترب من ركب العلم فيما يمكن أن نسميه بالاتجاه النفسى فى نقد الشعر، حتى يتم توظيف هذه النتائج النفسية وإستثمارها فى الكشف عن قيمة العمل الأدبى تحليلاً وتفسيراً وتقويما.

انظر : أبو الرضا، سعد : نحو منهج نفسى فى نقد الشعر - تالهيئة المصرية العامة للكتاب - سنة ١٩٨٤ - ص ص ٣ : ٢٣

(٦١) حسين، طه : خصام ونقد : مصدر سابق ص ص ٤٤، ٥٥

(٦٢) أبو الرضا، سعد : نحو منهج نفسى فى نقد الشعر - مصدر سابق ص ٣٣

(٦٣) لغوياً : أن يغترب الإنسان أى أن يكون الآخر، وفلسفياً : يفيد عملية تحويل منتجات النشاط الإنسانى والإجتماعى إلى شئ مستقل عن الإنسان، ومتحكم فيه، ويعنى الإعتراب عند "هيجل" العالم وهو الروح المطلق فى حالة اغتراب، وعند "ماركس" الاغتراب يعنى فقدان الإنسان لذاته، وقد وصل ماركس لذلك خلال الفحص النقدى لوضع العامل فى النظام الرأسمالى، حيث يكون العامل مغترباً عما ينتجه.

وهبه، مراد : المعجم الفلسفى - دار الثقافة الجديدة ط-٣ - القاهرة ١٩٧٩ ص ٣٦

(٦٤)محمود، إبراهيم : حول الاغتراب الكافكاوى وراية المسخ نموذجاً - مجلة عالم الفكر - المجلد الخامس عشر - العدد الثانى - سنة ١٩٨٤ ص ص ٧٧ : ٨١

(٦٥) دراج، فيصل : اغتراب - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد الأول - معهد الانماء العربى - ط-١ - بيروت - سنة ١٩٨٦ - ص ٧٩

(٦٦) جاسم، عزيز السيد، تأملات فى الحضارة والاغتراب - دار الشؤون الثقافية العامة ط-١ - بغداد - سنة ١٩٨٦ - ص ١٢٩

(٦٧) اليظى، صالح حسن : الفكر والفن فى شعر أبى العلاء - مصدر سابق - صفحة جـ من المقدمة.

(٦٨) المصدر السابق : ص ص ٢٤٧، ٣١٧

(٦٩) من هذه التيارات الكانطية الجديدة، والفرويدية، والظواهرية، والماركسية

(٧٠) ولد : كافكا ١٨٨٣، وقد جسد الاغتراب الذى يعيشه الإنسان المعاصر فى رواياته وقصصه ومن أهم أعماله رواية القضية، وأمريكا.

(٧١) محمود، إبراهيم : حول الاغتراب الكافكاوى ورواية (المسخ) نموذجاً - مصدر سابق - ص ص ٩٢ : ١٢٤

(٧٢) لزوم ١/ ٤٠٤

(٧٣) السابق ٢/ ٣٥١

(٧٤) السابق / ٤٩

(٧٥) سقط الزند ٣/ ١٤٠١

(٧٦) لزوم ١/ ٣٥٢

مقتبل : أى مقتبل الشباب، دالف : من دلف : مشى كالمقيد فى خطواته

(٧٧) السابق / ٢٤٩

(٧٨) عبد القادر، حامد : فلسفة أبى العلاء مستقاة من شعره - مصدر سابق - ص ٧٣

(٧٩) الجندى، محمد سليم، الجامع فى أخبار "أبى العلاء واثاره ـ مصدر سابق ص ص ٢٨٠، ٢٨١

(٨٠) حسن، طه : تجديد ذكرى أبى العلاء - مصدر سابق - ص ص ١٥٢، ١٥٣

(٨١) زيدان عبد القادر : قضايا العصر فى أدب أبى العلاء ـ مصدر سابق ـ ص ٢٦٨

(٨٢) إبراهيم، زكريا : مشكلة الإنسان ـ مكتبة مصر ـ القاهرة ـ د. ت : ص ص ٣٥: ٣٦

(٨٣) المحاسن، زكى : أبو العلاء المعرى ناقد المجتمع ـ مصدر سابق ـ ص ص ٤٧: ٤٩.

(٨٤) أحد الفائزين بجائزة نوبل فى حقل البايولوجيا الجزئية، ومدير معهد باستور فى باريس، ومن أشهر كتبه المصادقة والضرورة Chance and n ecessity

(٨٥) لويس، جون : الإنسان ذلك الكائن الفريد ـ ترجمة صالح جواد الكاظم دار الشئون الثقافية العامة ، طـ٢ - بغداد - سنة ١١٨٦ - ص ٢٥

(٨٦) صليبا، جميل : تاريخ الفلسفة العربية - مصدر سابق - ص ص ٢٨٥، ٢٨٦

(٨٧) قال رووسو (١٧١٢ - ١٧٧٨) إن الإجتماع شر : فالأنانية، والحرب، والرق والرذيلة لا وجود لها فى الناس إلا إذا كانوا فقط كائنات تميل إلى الإجتماع وتعيش مع بعضها البعض فى مجموعات صغيرة أو كبيرة، ولذلك فهو يدعونا إلى العودة إلى الطبيعة Back to Nature فالرجوع إلى الطبيعة هو الحكمة ذاتها، وهو سبيل الإصلاح سواء كان سياسياً، أو إجتماعياً أو أخلاقياً.

ليلى، وليم : المدخل إلى علم الأخلاق ـ ترجمه وتعليق على عبد المعطى ـ دار المعارف الجامعية - اسكندرية - ١٩٨٥ - ص ١١٤

(٨٨) أدهم، على : سيكولوجية الفلاسفة - مجلة الهلال - العدد العاشر - دار الهلال ـ القاهرة - ١٩٦٩ - ص ص ١٢١، ١٢٣.

(٨٩) لزوم ١/ ٤٨ الحجى : العقل، أدواء : واحدها داء أى مرض

(٩٠) سقط الزند ٤/ ١٦٥٩

(٩١) لزوم ٢/ ٣٢٠

(٩٢) السابق/ ٤١١

(٩٣) السابق / ٦١٠

(٩٤) السابق ١/١٦
(٩٥) السابق/ ٦٦
(٩٦) السابق ١/ ٢٨٢
(٩٧)السابق / ١٤٢
(٩٨) السابق ٢/١٨
(٩٩) السابق / ٢٨٢
(١٠٠) السابق / ١٧٨
(١٠١) السابق / ١٠٠
(١٠٢) السابق / ٣٦٤
(١٠٣) السابق / ٤٧٢
(١٠٤) الزهد Ascetism فى علم الأخلاق هو إفراط فى احتقار اللذة الجنسية بدعوى أنها تفضى إلى الآلام، فالزهد تقشف مع إضافة معنى الرياضة الروحية والبدنية، وفى الأخلاق الدينية الزهد هو : البحث عن الألم لكى تتقدم الروح وتتشبه بالله.
وهبه، مراد : المعجم الفلسفى ـ مصدر سابق ـ ص ص ٢١٦، ٢١٧
(١٠٥) بدوى، عبد الرحمن : الأخلاق النظرية ، وكالة المطبوعات ـ ٢ ـ الكويت سنة ١٩٧٦ ص ص ١٨١، ١٨٢
(١٠٦) المصدر السابق : ص ص ١٨٣ : ١٨٦
(١٠٧) راجع فى ذلك :
شلبى، أحمد : مقارنة الأديان ـ جـ٤ ـ أديان الهند الكبرى ـ مصدر سابق، ص ص ٣٨ : ٨٥، ٧٥: ٩٣، ١٤٨ : ١٦٠، ٢٠٤، ٢٠٥، ١٧٠ : ١٧٢
وهبة مراد : المعجم الفلسفى ـ مصدر سابق ص ٨١
(١٠٨) شلبى، أحمد : مقارنة الأديان ـ جـ١ ـ اليهودية ـ مصدر سابق ص ٢٩٥
(١٠٩) ــــــــ، ــــــــــــ جـ٢ ـ المسيحية ـ مصدر سابق، ص ص ٢٤٤، ٢٥٢، ٢٣٥، ٢٣٦
(١١٠) دى بور، ت. ج : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ـ مصدر سابق ص ص ٩٨ : ١٠١
(١١١) التفتازانى، أبو الوفا : تصوف ـ الموسوعة الفلسفية العربية ـ المجلد الأول ـ معهد الانماء العربى ـ ط١ ـ بيروت ـ ١٩٨٦ ـ ص ص ٢٥٨ : ٢٥٩
(١١٢) المصدر السابق : ص ص ٢٦٠ : ٢٦١
(١١٣) سورة آل عمران : أية ٨٥

(١١٤) سورة ال عمران : اية ١٨٥

(١١٥) سورة البقرة : اية ٢١٢

(١١٦) صبحى، أحمد محمود : الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الاسلامى - دار المعارف - ط٢ - القاهرة - سنة ١٩٨٣ ص ص ٢٣٢ : ٢٣٣

(١١٧) حسين، طه : تجديد ذكرى ابى العلاء - مصدر سابق - ص ص ١٦٦ : ١٦٨

(١١٨) لزوم ٢/ ٧٠

(١١٩) السابق : ١٠١ الماء الحميم : الساخن سباط : لغة فى شباط

(١٢٠) اليظى، صالح : الفكر والفن فى شعر أبى العلاء - مصدر سابق - ص ١٨٤

(١٢١) الخولى، أمين : رأى فى أبى العلاء - مصدر سابق - ص ٢٨ : ٤٠ فروخ، عمر حكيم المعرة - مصدر سابق ٩٠ : ٩٣

(١٢٢) لزوم ١/ ٣٠٤

(١٢٣) اليظى، صالح حسن : الفكر والفن فى شعر أبى العلاء - مصدر سابق - ص ص ١٨٩ : ١٩٤.

(١٢٤) المازنى، إبراهيم عبد القادر : أبو العلاء شاعر إنسانى - المهرجان الألفى لأبى العلاء المعرى - مطبوعات المجمع العربى - مطبعة الترقى - دمشق - سنة ١٩٤٥ - ص ١٤٨.

(١٢٥) الصادق، محمد : العبقرية والوحدة فى حياة أبى العلاء - مصدر سابق - ص ١٠.

(١٢٦) اليظى، صالح حسن : الفكر والفن فى شعر أبى العلاء - مصدر سابق - ص ٢٩٤.

(١٢٧) المصدر السابق : ص ص ٢١٠ ، ٢١١

(١٢٨) مبارك، زكى : هل كان المعرى يكره الدنيا - مجلة الهلال - الجزء الثامن من المجلد السادس والأربعين - اغسطس ١٩٣٨ - دار الهلال - القاهرة - سنة ١٩٣٨ - ص ص ٨٩٢ ، ٨٩٣.

(١٢٩) لزوم ٢/ ٦١٩

(١٣٠) السابق ١/ ٤٢

(١٣١) سقط الزند ١/٢٥: ٢٧

التبريزى : اكشفت الغطاء عن حال وخد القلاص وتكليفها متابعة السير، ولو تعرفت الحقيقة لعرفت أن إدمان المسير لا يجلب الرزق ولا الغنى، وأنه لا يغير القضاء، فليس الظلام موضعاً لطلب المال، فاضربى عن هذه المكابدة صفحاً وهو هنا يخاطب

النفس وهذا الاستفهام له معنى الأنكار أى لا ينبغى أن تفعلى ذلك والقلاص : جمع قلوص أى الفتية من الأبل - الوخد : السير السريع.

(١٣٢) لزوم ٣٥٣/٢ حورفت : حرامت من الحرمان

(١٣٣) اليظى صالح حسن : الفكر والفن فى شعر ابى العلاء - مصدر سابق ص ٣٣٧

(١٣٤) المازنى، ابراهيم عبد القادر: أبو العلاء المعرى شاعر إنسانى - مصدر سابق - ص ص ١٥٥: ١٥٧

(١٣٥) العزاوى، السيد محمد : الجبر والاختيار فى كتاب الفصول والغايات - مجلة الرسالة - ع ٣٢١ ى ٢٨ اغسطس سنة ١٩٣٩ - دار الرسالة - القاهرة - ١٩٣٩ - ص ١٦٩٤.

(١٣٦) لاووست، هنرى : اختلاف الآراء فى فلسفة أبى العلاء المعرى، المهرجان الألفى لأبى العلاء "المعرى" - مطبوعات المجمع العربى - مطبعة الترقى دمشق - سنة ١٩٤٥ - ى٢٩٨

(١٣٧) الميمنى، عبد العزيز : أبو العلاء وما إليه - مصدر سابق ص ١٨٤

(١٣٨) ابن الانبارى، أبو البركات : نزهة الالبا فى طبقات الادبا، مصدر سابق - ص ١٧

(١٣٩) وهبه،مراد : المعجم الفلسفى - مصدر سابق - ١٠٧

(١٤٠) الشؤم : فى اللغة خلاف اليمن، كما فى اللسان، ونقيض اليمن كما فى الصحاح وضد اليمن كما فى القاموس. وأهل اللغة كثيراً ما يفسرون التطير بالتشاؤم والتشاؤم بالتطير. والسبب أن العرب كانوا يطلقون الطير، وكانوا يتشائمون أو يتفائلون تبعاً لعودتها.

الجندى، محمد سليم : الجامع فى أخبار أبى العلاء المعرى - وآثاره - مصدر سابق ٣٣٣.

(141) Encyclopedia Britannica,Art.Pessimism - Vol 17 - P.632

(١٤٢) اليأس مرض يصيب النفس الإنسانية فيفقد المرء ثقته بنفسه وبالناس حيث يفقد فاعليته أو يضيع الأمل فلا يتطلع إلى شئ ولا يطمع فى أن يصل إلى خير. وقد حذرنا القرآن الكريم من هذا المرض الخطير الذى يقضى على النشاط فيقول تعالى :

"لا تقنطوا من رحمه الله أن الله يغفر الذنوب جميعاً" سورة الزمر : ٥٣

"لا يسئم الإنسان من دعاء الخير إن مسه الشر فيئوس قنوط" سورة فصلت : ٤٩

جاد الله، زهدى : أصول علم النفس فى الأدب العربى القديم - مصدر سابق ١٥٣.

(١٤٣) قرنى، عزت : تشاؤم - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد الأول - معهد الإنماء العربى - ط١ - بيروت - ١٩٨٦ - ص ص ٢٢٥ : ٢٥٧

(١٤٤) بدوى، عبد الرحمن : شوبنهاور - مصدر سابق - ص ٢٧١

(١٤٥) الجندى، محمد سليم : الجامع فى أخبار أبى العلاء وآثاره - مصدر سابق ص ص ٣٤٤، ٣٤٥.

(١٤٦) راجع الملحق رقم (٢) فى التشاؤم

(١٤٧) حسن، طه : مع أبى العلاء فى سجنه - مصدر سابق - ص ص ٦٠ : ٦٣

(١٤٨) مروة، حسين : تراثنا كيف نعرفه - مصدر سابق - ص ص ١٠٨، ١٠٩

(١٤٩) زيدان، عبد القادر : قضايا العصر فى أدب أبى العلاء - مصدر سابق - ص ص ٣٠١ - ٣٠٢

(١٥٠) وهبة، أديب : من هو أبو العلاء المعرى - مصدر سابق - ص ٣١٤

(١٥١) بدوى، عبد الرحمن : شوبنهاور - مصدر سابق - ص ٢٥٩

(١٥٢) لزوم ١، ٤٨٨

(١٥٣)صليبا، جميل : تاريخ الفلسفة العربية، مصدر سابق - ص ص ٢٩٢، ٢٩٤

(١٥٤) الفاضل، محمد : قصد أبى العلاء من رسالة الغفران - مجلة الثريا - تونس - ابريل - سنة ١٩٤٤ - ص ٢٠

(١٥٥) مبارك، زكى : هل كان المعرى يكره الدنيا - مصدر سابق - ص ٨٩

(١٥٦) ضيف، شوقى : فصول فى الشعر ونقده - دار المعارف - ط٢ - القاهرة - ١٩٧٧ ن ص ١١٤.

هناك أصول ستة لفلسفة أبى العلاء كما يراها د/ شوقى ضيف وهى الزهد - التشاؤم - العقل - صلة الإنسان بربه ومدى حريته ازاء ما سجله القضاء - القول بحدوث العالم وما يتصل به من المادة والزمان والكواكب - الإيمان بالله وملائكته ورسله.

انظر : المصدر السابق ص ١١٣ : ١٣٧

(١٥٧) عبد الرحمن، عائشة : الحياة الإنسانية عند أبى العلاء - مصدر سابق - ص ص١٠١ : ١١٥

(١٥٨) فروخ، عمر : حكيم المعرة - مصدر سابق ص ٥٧

(١٥٩) العابد، محمد : المعرى ومنزلته فى الآداب العالمية - مصدر سابق - ص ٧

(١٦٠) حسن، طه : تجديد ذكرى أبى العلاء - مصدر سابق ص ٢٣٥

(١٦١) أدهم، على : بين الفلسفة والأدب - مصدر سابق - ص ص ٣٥ : ٣٧

(١٦٢) عصفور، جابر : المرايا المتجاورة - مصدر سابق ص ٢٤٠

(١٦٣) إبراهيم، زكريا : مشكلة الإنسان ـ مصدر سابق ـ ص ١٨٤
(١٦٤) الكيالى، سامى : الضطراب السياسى فى عصر ابى العلاء ـ مصدر سابق ص ص ١٨٨ : ١٨٩
أيضاً : صليبا، جميل : تاريخ الفلسفة العربية، مصدر سابق ـ ص ص ٢٩٤ : ٢٩٨
(١٦٥) حسين، طه : مع أبى العلاء فى سجنه ـ صمدر سابق ـ ص ١٨٨
(١٦٦) عصفور، جابر : المرايا المتجاورة ـ مصدر سابق ـ ص ٢٥٦
(١٦٧) بدوى، عبد الرحمن : شوبنهاور ـ مصدر سابق ـ ص ١١٢
(١٦٨) أدهم، على : بين الفلسفة والأدب ـ مصدر سابق ـ ص ص ١٨ : ٢٧
(١٦٩) لزوم ٢/ ٣٥٤
(١٧٠) السابق ٢/ ٥٦١ اعبده / اتخذه عبداً ،الساغب : الجائع، المرار: شجرة المر
(١٧١) أدهم، على : بين الفلسفة والأدب ـ مصدر سابق ـ ص ٢٧ : ٣١
(١٧٢) بدوى، عبد الرحمن : شوبنهاور ـ مصدر سابق ـ ص ص ٢٦٠ : ٢٦١
(١٧٣) المصدر السابق : ص ص ٢٦٦ :٢٧٠
(١٧٤) سقط الزند ٣/ ٩٧٧
(١٧٥) لزوم ١/ ٤٣٩
(١٧٦) لزوم ٢/ ٣٤٩
(١٧٧) الخائل : واحد الخول من العبيد، المخول : من خولـه اللـه المـال : اعطـاه ايـاه متفضلاً.
(١٧٧) سقط الزند ١/ ٤٢٥ الخوارزمى : عللانى امر من عللت الصبى بفاكهة إذا الهيته بها
(١٧٨) السابق ٢، ٥٥٢
(١٧٩) لزوم ٤٢٩/١
(١٨٠) سقط الزند ٣/ ٩٧٨
(١٨١) المصدر السابق /١٠٣٨
(١٨٢) السابق ١/ ٤٢٨
(١٨٣) السابق ٤/ ١٧٠٢
(١٨٤) لزوم ٢/ ٤٩٤
(١٨٥) السابق ٥٤٦
(١٨٦) السابق/ ١٧
(١٨٧) السابق ١٦١/١

(١٨٨) السابق ٢/ ٣٣
(١٨٩) السابق / ١٨٩
(١٩٠) السابق ١/ ١٥٧
(١٩١) عبث : Vaim اتخذت الكلمة بعد امهما عند الوجوديين الفرنسيين والألمان فى الفترة التى سبقت الحرب العالمية الأخيرة والتى تلتها وهذه الكلمة تعنى خلو الحياة من أى معنى، وعدم خضوع الوجود لقوانين عقلية ثاقبة، فقد جعل سارتر فى روايته (الغثيان) المنشورة سنة ١٩٣٨ إكتشاف لتجربة العبث التى تؤكد عدم قدرة العقل على تفسير الوجود. كما كانت تجربة العبث التجربة الأولى فى كل مؤلفات (البيركامو) المسرحية. فقد نادى بالتمرد لكى يتخطى الإنسان تجربة العبث هذه.
زناتى، جورج : عبث ـ الموسوعة الفلسفية العربية ـ المجلد الأول معهد الانماء العربى ـ بيروت ـ سنة ١٩٨٦ ـ ص ٥٧٩.
(١٩٢) اليظى، صالح حسن : الفكر والفن فى شعر أبى العلاء ـ مصدر سابق ـ ص ٢٢
(١٩٣) المصدر السابق : ص ص ١٦٤ : ٢١٣
(١٩٤) أن البحث فى حكمة خلق الإنسان يرجع إلى أصل عام هو الحكمة العامة للوجود هل للخلق حكمة معروفة، ففى الفلسفة اليونانية ظهرت فكرة العلة الغائية ساذجة فى الميثولوجيا، ولكن المدرسة الذرية وزعيمها"ديموقريطس" حاربت فكرة العلة الغائية. كما جاء سقراط وقرر الا شئ فى العالم خلق عبثاً، وأعلن "أرسطو" أن ما نرى فى العالم ليس ضرباً من العبث. أما فى البيئة الإسلامية فقد راج القول بحكمة الوجود وخلق العالم. فقد خلق الله الخلق لحكمة ما.
عبد الرحمن، عائشة : الحياة الإنسانية عند أبى العلاء ـ مصدر سابق ص ص ٦٥ : ٧٢
(١٩٥) اليظى، صالح حسن : الفكر والفن فى شعر أبى العلاء ـ مصدر سابق ص ٢٤٢
(١٩٦) لزوم ١/ ١٠٢ الحريب : المسلوب المال
(١٩٧) السابق/ ١٧٥ الترب : الحالة : أى الفقير ـ المترب : الغنى
(١٩٨) سقط الزند ٣/ ١٠١٥
التبريزى : المرح : افراط النشاط ـ والمعنى أن الزمان قيدنى، فلما ألفت القيد صرت أمرح فيه.
(١٩٩) لزوم ٢/ ١٥٧

(٢٠٠) السابق / ٨٦

(٢٠١) التفاؤل Optimism فى الفلسفة نظرية ترى أن العالم على أحسن ما يكون، وأن الحياة تستحق أن نعيشها.

Encyclopedia Britannica, Art Optimism - Vol 16 - Op. - Cit P832

والاتجاه العقلى فى التفاؤل إما أن ينتهى إلى موقف تفاؤلى مطلق، وإما إلى موقف نسبى، أما التفاؤل المطلق فهو القول بأن الوجود حسن وخير، أما الشر فإنه مظهر، وليس جوهر الوجود مثل مذهب الرواقيين. أما التفاؤل النسبى، فهو القول بأن الخير أعظم من الشر، وأن الخير سوف يتغلب على الشر، وهو يؤكد انتصار الخير فى النهاية. والموقف التفاؤلى يناسب الإتجاه العقلى فى الفلسفة بينما يناسب الموقف التشاؤمى الاتجاه المادى والشكى، وقد يأخذ مذهب بالتشاؤم والتفاؤل معاً مثل المذهب الماركسى. فالفلسفة الماركسية تفاؤلية من وجهة نظر العمال وتشاؤمية من وجهة نظر أصحاب رؤوس الأموال.

قرنى، عزت : تفاؤل ـ الموسوعة الفلسفية العربية ـ المجلد الأول ـ معهد الإنماء العربى ـ طـ١ ـ بيروت ١٩٨٦ ص ٢٨٦.

(٢٠٢) إبراهيم/ زكريا : مشكلة الإنسان ـ مصدر سابق ـ ص ١٠٢

(٢٠٣) فكرى، على : الإنسان ـ القسم الأول ـ مطبعة عيسى البابى الحلبى ـ طـ١ أ مصر ـ سنة ١٩٣٥ ـ ص ٥٧.

(٢٠٤) المازنى، إبراهيم عبد القادر : ابو العلاء شاعر إنسانى ـ مصدر سابق ـ ص ١٥١

(٢٠٥) لزوم ١/ ١٨٠ المهيمن : الشاهد وهو من أسماء الله تعالى.

(٢٠٦) السابق / ٣٨٠

(٢٠٧) عبد الرحمن، عائشة : جديد فى رسالة الغفران ـ مصدر سابق ـ ص ٣٢

(٢٠٨) المصدر سالبق : ص ٣٧

(٢٠٩) سقط الزند ٢/ ٥٥٨

التبريزى : الضرام : الوقود، واوشك أى اسرع. فالقلوب إذا لم ترفه، ولم يخفف عنها تبلدت مثل النار إذا لم تشبع بالحطب خمدت.

(٢١٠) لزوم ٢/ ٥٢٩

(٢١١) لزوم ٢/ ١٩٥

(٢١٢) أشار راشدال Rashdall إلى أن مصطلح "تحقيق الذات" الذى استخدم غالباً لوصف الحياة الأخلاقية لا يمكن أن يعنى (ما يجعل الذات على ما هو عليه فى الحقيقة) وانما يعنى (ما يجعل الذات تتصف بالكمال).
ليلى، وليام : المدخل إلى علم الأخلاق - مصدر سابق - ص ٢٩٥
(213) Wahl.J : Esq wisse pour une historie de L'xistentialisme. L'Arch 1949. P.35
عن ابراهيم، زكريا : مشكلة الانسان - مصدر سابق - ص ١٦٠
(٢١٤) ابو الرضا، سعد : نحو منهج نفسي فى نقد الشعر - مصدر سابق ص ٣٣
(215) E. Durkgeim : De Division du tracail dsocial, P 443
عن ابراهيم، زكريا : مشكلة الإنسان - مصدر سابق ص ١٦٥
(٢١٦) فلوجل، جون كارل : الإنسان والأخلاق والمجتمع - جـ٢ - ترجمة سعد الغزالى راجعة أمين مرسى - دار الفكر العربى - القاهرة - سنة ١٩٦٦ ص ٣٣٩
(٢١٧) حسين : طه : تجديد ذكرى أبى العلاء - مصدر سابق ص ص ١٥٧ - ١٥٨
(٢١٨) سقط الزند : ٢/ ٥٦٤
(٢١٩) لزوم ٢/ ٣٩٨
(٢٢٠) حسين، طه : مع أبى العلاء فى سجنه - مصدر سابق - ص ١٤١

الفصل الثالث

طبيعة الأخلاق عند المعرى

١ ـ قيمة العقل

٢ ـ علاقة العقل بالأخلاق

٣ ـ الأخلاق المثالية عند المعرى



وجدنا فى الفصل السابق ما إنتهى إليه "المعرى" فى عرضه لقضايا الذات - وما تنطوى عليه من مضامين أخلاقية - من تقدير بالغ للإنسان كقيمة فردية، وبقضاياه الهامة التى تشغله من حيث هو إنسان، ولا شك أن عقلية "المعرى" التى انبتت هذه الأفكار الإنسانية، وأعلت من قدر الإنسان لابد أن تعطى للعقل الإنسانى مكانة فريدة، حيث أن هذا العقل هو ملكة الإنسان، وهو نفحة وهبة من الله سبحانه وتعالى. فلهذا العقل قيمة عالية فى مجال الأخلاق وهو الذى سيشكل الصورة النهائية لطبيعة الأخلاق عند " المعرى". وفى هذا الفصل سنعرض رؤية "المعرى" فى العقل وعلاقته بالأخلاق.

١ - قيمة العقل

أ - ما هو العقل وما وظيفته؟

العقل جوهر مجرد عن المادة فى ذاته مفارق لها فى فعله، وهو النفس الناطقة. التى يشير إليها كل واحد بقوله : أنا، وقيل العقل جوهر مجرد عن المادة يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف. وقيل العقل قوة النفس الناطقة. كما قيل العقل : ما يعقل به حقائق الأشياء وقيل محله الرأس كما قيل محله القلب(١) .

ووظيفة العقل إدراك ما يقع له من مظاهر الوجود، وقد ينتج الإدراك معرفة، لكنه لا يقيم إيماناً حيث أن الإيمان أكبر من المعرفة.

فالإيمان شوق ملح لكشف النقاب عن وجه الحق، والإيمان معناه أشبه بالحال التى يكون عليها العاشق الوله. أما الإدراك أو المعرفة فلحظة مشرقة فى كيان الإنسان تتقدح فيها شرارة ثم تنطفئ، وتطلع فيها حقيقة ثم تذوب[٢].

أما التأمل فهو أحد وظائف الفكر، فهو فعل التفكير. وهو تفكير جديد فى فكرة متكاملة إنتهى الفكر من تشكيلها، ويتناولها من حيث علاقتها بشئ معلوم خارج الذات، أو علاقتها بالذات نفسها[٣].

وقد أوضح "برجسون" الفرق بين المعرفة العقلية والحدسية فالمعرفة العقلية لا تستطيع أن تلمس الشئ موضوع المعرفة إلا سطحياً، وهى نسبية أى أنها لا تبدأ إلا من وجهة النظر الذاتية، وهى معرفة مجردة للشئ، وهى معرفة فنية إستاتيكية لا تستطيع أن تنقل لنا إلا حالة واحدة للشئ هى حالته الثابته وهى تعتمد على تحليل الشئ موضوع المعرفة إلى أجزاء ثم تقوم بتركيب الأجزاء التى حللتها. أما المعرفة الحدسية فهى تسد هذه النقائص كلها فى المعرفة العقلية ذلك أن المعرفة الحدسية معرفة عالية تنقل إلينا الحياة الكلية للشئ دون اللجوء إلى تحليل[٤].

ب ـ العقل عند المعرى :

يرى " المعرى" أن العقل هو الهادى إلى الرشاد، به تنقشع الغيوم والعقل يعجز فى بعض الأحيان عن إدراك الحق لسببين هما[٥] :

١ ـ طغيان الطبع والغريزة والهوى عليه.

٢ ـ تعقد بعض المسائل

ولكن عجز العقل عن إدراك بعض المسائل لا يدعو إلى هجرة لأن الفساد كل الفساد فى إتباع الهوى والغرائز.

ويتضح من (اللزوميات) [٦] أن المقصود بهذا العقل ــ الذى يردد ذكره "المعرى" فى أكثر الصفحات فيلوز به كلما عرضت له مشكلة ــ هذا الإدراك أو الرأى المشترك بين الناس يأخذون بــه فــى إختيــارهم اليومى. هذا الإدراك العام الذى جعله "ديكارت" مشاعاً بين البشر، وهذا **العقل سيد** فى منطقته المادية. أمـا إذا ارتفعنـا إلـى مـا فوق فـلا **يرى إلا الانكار**. والنفى. هذا العقل، وهذا المقياس البسيط هو الذى **تسلح به 'المعرى'** يقيس به كل شئ.

وفى معنى العقل يقول المعرى :

والعقل فى معنى العقال ولفظه فالخير يعقل، والسفاه يحله [٧]

وإذا تأملنا هذا البيت لوجدنا أنه يحتوى على مغزيين هما :

١ ـ المغزى الأول : التعريف العربى الصرف لمعنى العقل والذى أوردناه سابقاً.

٢ ـ المغزى الثانى : أن العقل هو محك الخير (الأخلاق) **فمعنى** أن الخير يَعقلُ أى يُدرك بالعقل.

ولا شك فى أن قيمة العقل [٨] فى أدب "المعرى" قيمة رفيعة. فقد وصل العقل إلى قمته فى أدب فلسفى، أو فى فلسفة صبها أصحابها فى صورة أدبية كأبى العلاء فى المشرق العربى، "وابن باجه" و "ابن طفيل" فى الأندلس. ففى شعر ونثر "المعرى" تمجيد للعقل [٩] كاد أن يبلغ حد التأليه كما فعل فلاسفة التنوير فى فرنسا إبان القرن الثامن عشر هذا من جهة مضمونه الفكرى أما من جهة أشكاله الأدبية فهى تتميز بالتخطيط والترتيب والإنسجام.

فإذا كان "المعرى" قد افتقد عقلية الفيلسوف التى تتطور بالفكر إلى فلسفة. فقد تطورت تجربته الفنية وفقاً لتطور حياته الروحية من

هيمنة الإحساس عليها إلى أن صارت تأملاً ميتافيزيقيا عميقاً للعالم، وما الفرق بين شعره فى (سقط الزند)و (اللزوميات) إلا الفرق بين هيمنه الإحساس على التجربة الفنية ثم هيمنة التأمل على التجربة[١٠]. وإن كنا لا نرى افتقاد '' المعرى'' لعقلية الفيلسوف فقد تبلورت بالفعل فى تجربته الفنية كما أكدنا فى الفصل السابق.

كما تبدو قيمة العقل عند "المعرى" فى (الفصول والغايات) حيث يقول : العقل نبئ، والخاطر ربئ، ونور الله يهدى الثلاثة[١١].

وهناك أبيات كثيرة "للمعرى" وضح فيها أهمية العقل وقيمته نذكر منها :

ولو أن المطى لها عقــول

وجدك لم نشد بها عقــالاً[١٢]

واللب قطب، والأمور له رحى

فيه تدبر كلها وتـــــدار[١٣]

فكذب العقل فى تصديق كاذبهم

والعقل أولى بإكرام وتصديق[١٤]

العقل نجم الليل أو بدر تمــه

فيصبح من افعالنا يتعجـب[١٥]

ترتجى الناس أن يقوم إمــام

ناطق فى الكتيبة الخرسـاء

كذب الظن لا إمام سوى الـ

عقل، مشيراً فى صبحه والمساء[١٦]

جـ - العقل قبل المعرى :

رغم أهمية ما جاء به "المعرى" فيما يتعلق بالعقل إلا اننا يجب أن نتذكر أن الإيمان بقيمة العقل فى حياة الإنسان لم يكن بالجديد عند "المعرى". فقد عرف العرب[١٧] للعقل قيمته، ووثقوا فى قدرته. وآمنوا برسالته حتى ذهب بعض مفكريهم إلى أن من الأمور ما يدرك بالضرورة. أى أن العقل يدركها حالاً بلا نظر ولا رؤية، وقال آخرون بوجوب انطباق الدين مع العقل فما كان من الدين مطابقاً للعقل قبلوه، وما كان فى ظاهره مخالفاً للعقل أولوه. وقد امتدح أدباء العرب العقل فجعله، أحدهم خير ما يزين الفتى وأسوأ ما يشينه:

يزين الفتى من الناس صحة عقله

وان كان محظور عليه مكاسبه

وشيم الفتى قلة عقلــــه

وإن كرمت آباؤه ومناسبـــه

ولهذا العقل تأثره بالبيئة والظروف المحيطة[١٨]، فليست حياة الجسم إلا تفاعلاً بين العقل وما يحيط به، فالعقل لا يبقى ولا يرقى إلا بتفكيره فيما حوله، كذلك الشأن فى الحياة العقلية فهى ليست إلا تفاعلاً بين العقل وما يحيط به. ومهما يكن الخلاف فإن البيئة والوراثة[١٩] هما العاملان المكونان للجسم والعقل والخلق كما قال على كرم الله وجهه :

رأيت العقل عقليين   فمطبوع ومصنـــــوع

ولاينفع مصنوع   إذ لم يك مطبـــــوع

كما لا تنفع الشمس   وضوء الشمس ممنوع

وكما عرف العرب قديماً قيمة العقل فقد أدركها أيضاً اليونان. فالعقل[٢٠] عند اليونانيين مقياس ال لم الصحيح، والعقل يستمد علمه

بالأشياء من الحواس التى تقع على الأشياء الجزئية تنقل صورها إلى النفس، حيث يعمل العقل فى تجريد هذه الصور وتحليلها وردها إلى أصولها العامة. وهناك طائفة أفلاطونية محدثه (زعيمهم أفلوطين) ترى أن العقل يستمد علمه بالأشياء من مصدر آخر غير الحس هو (الإشراق) وهذه الطائفة هى التى طورت أفكار "أفلاطون" الذى قال بوجود عالم عقلى مجرد يماثل عالم المادة (المركب) ومن هذا العالم العقلى هبطت النفس الإنسانية إلى عالم المادة لتبتلى، ولهذا فقد قالت هذه الطائفة، أن النفس يمكن أن تتصل بعالمها العقلى أثناء الحياة المادية، والسبيل إلى ذلك أن يصفى جوهر النفس بهجران اللذة. وأخذ الجسم بأشد أمواع الحرمان، فإذا تم للإنسان ذلك فقد تطلع النفس على ما فى العالم العقلى من جمال وصفاء، وقد تتصل بمبدعها فتكون لها بذلك لذة غير لذة الإنسان.

وإذا تطرقنا إلى موقف الدين الإسلامي (القرآن) من العقل وجدنا[٢١] أنه كان على القرآن أن يجادل مخالفيه من أرباب الأديان والملل رداً للشبهات التى كانوا يثيرونها حول عقائد الدين الجديد. فالنظر العقلى فى المسائل الشرعية قد نشأ فى الإسلام مؤيداً من الدين، وقد ورد فى الكتاب والسنة الثناء على الحكمة، فمهد ذلك لإنتعاش النظر العقلى فى الشئون العملية مما أدى إلى وجود القياس، والإجتهاد بالرأى.

والآن نتسائل ما مدى استفادة "المعرى" (فى اعتداده بالعقل) من الآراء السابقة عليه فى ذلك؟

إستفاد "المعرى" من الفكر العربى والإسلامى. والفكر اليونانى[٢٢] فى فرض العقل كقيمة ذاتية واستخدامه فى مجالات شتى. ولكن الفرقة التى تأثر بها شديد التأثر هى المعتزلة.

فقد أولت المعتزلة للعقل[٢٣] عناية فائقة - كما ذكرنا من قبل - فهى لا تعرف الشرع ولا تصدقه إلا إذا قامت عليه من العقل حجة واضحة، ودليل صحيح، فالعقل أحق أن يُقدم لأنه أس الشرع ودعامته. كما حكم المعتزلة[٢٤] العقل فى الأحاديث وأنكروا منها ما لا يتفق والعقل، وخاصة النظام الذى كان ينكر الحديث صراحة إذا كان عقله لا يقره، ويكتفى فى الحكم على الحديث بالوضع إذا ضعف إسناده.

وقد كان '' المعرى'' يستضئ بمصابيح المعتزلة فى إكبار العقل ورأى ورأى أن الحسن والقبح يعرفان بالعقل[٢٥]، ولم يكن "المعرى" شاكاً فى مسائل الغيب والعقيدة كما ظن ذلك بعض المعاصرين، وإنما هو يتفق مع المعتزلة فى الاعتداد بالعقل وفتح الأبواب للظن حتى ينفذ إلى الحقيقة. هذا وقد ظن الكثيرون أنه يؤمن بالعقل وينكر الشرع، ولكن أشعاره تؤكد أنه يؤمن بالعقل والشرع معاً فيقوا :

وجدنا اتباع الشرع حزماً لذى النهى

ومن جرب الأيام لم ينكر النسخا[٢٦]

ولكن هناك فرق بين "المعرى" والمعتزلة. فقد جعلوا العقل قادراً على معرفة الحقائق الإلهية بنفسه، على حين أن "المعرى" يميل إلى الشك فى قدرة العقل على معرفتها، ولعل موقف " المعرى" من الحقائق الإلهية أقرب إلى موقف علماء الدين منه إلى موقف الفلاسفة، لأنه وإن سلك مثل الفلاسفة فى تقديس العقل، إلا أنه عند كلامه على أركان الدين اضطر إلى التسليم بها بقلبه لا بعقله. فالعقل على ما فطر عليه من تسام فى الإدراك خاضع لكثير من القيود لأنه مقارن للمادة الجسدية، حيث أن الإنسان مؤلف من نفس وجسم، وأن العقل الذى للنفس يتأثر به وعاؤه من

إحساسات وعواطف تعكر صفوه، ولذا لا يتجلى له الحق إلا إذا تحرر من الهوى[٢٧] وهنا يقول "المعرى" :

ولو كان عقل النفس فى الجسم كاملاً

لما اضمرت فيما يلم بها غمـــا[٢٨]

ممـا سبق نـدرك أن " المعـرى" لـم يكـن معتزليـاً كليـة فـى أرائـه ونظرياتـه[٢٩] إذ كـان يهـاجم جميـع الفـرق. ولكنـه كـان كالمعتزلـة فـى تعظيمهم للعقل. فقد هـاجم المعتزلـة الذيـن يضيعـون أوقـاتهم فـى الجـدل العقيم لا الذين يحلون العقل مرتبة سامية[٣٠].

وهكذا نجد أن "المعرى" إستفاد من كـل مـا سبق مـن فكـر يؤيـد العقل، وخاصة فى اطلاعه على الفلسـفة اليونانيـة، والعقليـون الذيـن يـرون للعقـل الحـق المطلـق فـى الحكـم علـى الأشياء، والبرهنـة علـى صحتهـا وبطلانهـا، ولكـن مـن ناحيـة أخـرى فقد نشـأ فـى الأوسـاط الدينيـة، وقـرأ تعاليمها، وتعمق مبادئها، وهى ترى أن وراء العالم المادى المنظور عالماً روحانياً غير منظور.

وإن كان السلطان فى عالم المادة للقانون الطبيعى ويدركـه العقـل، فالسلطان فى عالم الروح وإدراك قوانينه هـو الوحـى، وهـو اللـه لا العقـل مصدر التشريع[٣١].

هذا وقد أكد الكثير من المفكرين بعد " المعرى" علـى قيمـة العقـل فلم يزيدوا مبادئه إلا سموا، وتعاليمه إلا قـوة ورسـوخاً، فديكـارت لـم يـزد عن '' المعرى'' فى شئ فى تأكيده على قيمة العقل فهو القـائل (أنـا افكـر إذن أنا موجود) وهذه المقوله تكرار لكثير من أقوال "المعرى" مثل[٣٢]:

سأتبع من يدعو إلى الخير جاهداً

وأرحل عنها ما إمامى سوى عقلى[٣٣]

د ـ علاقة العقل بنظرية المعرفة[٣٤] :

كثر الجدل حول أصول المعرفة الإنسانية ومصادرها. فهل معرفة الإنسان قد جاءته أصلاً عن طريق الخبرات الحسية[٣٥] ، أو أن العقل الإنسانى مجهز بقدرات معينة تعمل مستقلة عن الأجهزة الحسية، بحيث إذا تصرف العقل فقط حسب هذه القدرات أمكنه أن يصل إلى معرفة صحيحة عن طبيعة الأشياء لا تدخل فيها الخبرة الحسية[٣٦]؟

فإذا جاءت المعرفة عن طريق الحواس فهى معرفة حسية أما إذا جاءت عن طريق العقل وقدراته فهى معرفة عقلية.

وإذا نظرنا إلى رؤية "المعرى" فى العقل وعلاقته بنظرية المعرفة لوجدنا أن سمة العقلانية[٣٧] هى السمة الغالبة على الشخصية العلائية، فهو لم يتأمل موضوعاته قدر ما تأملها من نوافذ عقله، فنجح العقل حيناً، وأخفق حيناً أو أحياناً كان يصل إلى الحيرة، والتعلق، والتوقف، ولكن الحقيقة التى لم يدركها "المعرى" هى أن الكثير من ظواهر الكون وحقائقه تتسم بالنسبية وأن أغلب تلك الحقائق هى حقائق غير معقولة[٣٨] بمعنى أنها أشمل وأعمق من أن تدخل فى دائرة الإدراك العقلى المجرد والمحدود، إذ أن تمام المعرفة بها منوط فى الأساس بغير العقل من قوى الإنسان. وقد يكون الإيمان، والصدق والكشف الروحى أعظم وسائط الإنسان للتحقق من تلك المعرفة.

و' المعرى' فى (الفصول والغايات) يرى أن العلم يدرك بثلاثة أشياء: القياس الثابت، والعيان المدرك، والخبر المتواتر[٣٩] ويقول أبو العلاء مؤكداً ذلك :

فلا تقبلن ما يخبرونك ضلة

إذا لم يؤيد، ما أتوك به العقل[٤٠]

حيث أن إقرار العقل للخبر هو مصدر صدقه الوحيد. كما يتحدث عن المعرفة عن طريق الحواس، وأنها لابد أن يتبصر فيها بالعقل حتى تكون على حقيقتها فيقول :

وما تريك مرائى العين صادقة　　　فاجعل لنفسك مرآة من الفكر(٤١)

ويقول أيضاً :

يتلون اسفارهم،والحق يخبرنى　　　بأن آخرها ميت وأولها(٤٢)

صدقت يا عقل فليبعد أخو سفه　　　صاغ الأحاديث إفكاً أو تأولها

مما سبق نستنتج ثلاث نقاط تخص نظرية المعرفة عند 'المعرى' هى(٤٣)

١ ـ إيمانه بالعقل فهو الأصل الأول من أصول المعرفة، واللزوميات خير دليل على ذلك. كما حذر من ترك العقل. بل أنه قد أسرف فيه، وبلغ اطمئنانه إليه وتمجيده له أن جعله خير مشير، وكان من مظاهر إعتداده بالعقل أنه أنكر على السوفسطائيين إنكارهم للحقائق.

٢ ـ رأيه فى الحس والخبرة وقياسهما بالعقل. فالحس يكذب أحياناً، فيعرض الأمر على العقل.

٣ ـ الخبر الصادق جدير بالاحترام، ولكن من يضمن صدق الخبر.

فقد حمل على الأخبار التى لم يؤيدها العقل لما فيها من تقليد. ثم يضطرب "المعرى" فى إعترافه بالعقل، ويتهمه، ويظن به الصدأ، ويعترف بقصوره فيقول :

هى الأفهام، قد صدئت وكلّت

ولم يظفر لها أحد بصقل(٤٤)

هـ ـ تناقض العقل عند المعرى :

ليس للمعرى رأى ثابت[٤٥] فى موضوعات كثيرة لا فرق فى ذلك بين دين ودنيا وفن وحكمه، وأدب وعلم، وكل الفرق أنه فى الشئ الواحد قد يتعادل اثباته ونفيه فى كثرة ما يرد منها بالإيجاب والسلب فيقول "المعرى" عن نفسه :

فقارب وباعد، وأحب وأعل ولا تقل

وقولن، وجاهر بالمراد وكاتم[٤٦]

فعلى الرغم من اعتداد "المعرى" بالعقل، وإيمانه المطلق بقدراته إلا أنه تناقض فى كثير من الأمور، وقد تعددت وجهات النظر فى تصوير هذا التناقض ومحاولة تعليله، وسوف نطرح بعضاً من هذه الآراء ثم نحاول التعقيب عليها بما نراه.

١ ـ تعلل د/ عائشة عبد الرحمن اضطراب "المعرى" فى مسألة المعرفة إلى العقل، حيث أنه أسرف فى الإيمان بالعقل، ثم يرتد حيناً فينكره، ومصدر هذا عنده هو شعوره بقصور العقل. فهذا العقل يعجز عن فهم ما يحفل به الكون من أسرار، ولعله فى تلك اللحظات البائسة كان يلوذ بإيمانه بالقدرة الالهية[٤٧].

٢ ـ هناك من يرى أن التنوع فى الفكر والخلق ليس تناقضاً ولا تبايناً عند "المعرى" فهو شاعر ذو تكوين فكرى ونفسى خاص، فقد عايش الفكر الميتافيزيقى فى تجارب فنية ونفسية تأملية متميزة. وإنما هو الصدق الفنى نفسه لأنه نابع من اختلاف التجارب الفنية المؤدية إلى تلك التجارب الإبداعية.

أما الفيلسوف فهو يتعامل مع فكره الميتافيزيقى، والعملى، والطبيعى تعامل العالم مع نظرياته، حيث يستعين بمنهج دقيق وخطوات

متتالية ويصل إلى نتائج ترتبط بالمقدمات. وهكذا يتهم الفيلسوف بالتهافت لو إنتهى إلى عكس ما انتهى إليه فى مراحل سابقة[٤٨] وذلك عكس الشاعر.

٣ ـ يفسر البعض تناقض '' المعرى'' فى كثير من المسائل الفلسفية التى تناولها بالبحث مثل قدم العالم، والجبر والاختبار، أو البعث إلى اعتماده على طريقتين هما : الفلسفة اليونانية، التى تجعل العقل وسيلة لبلوغ الحقيقة. وطريقة الدين التى تجعل الحقيقة آتية من الله على لسان أنبيائه بالوحى، دون أن يحاول التوفيق بينهما[٤٩].

٤ ـ هناك تفسير آخر نراه ذو طابع نفسى. حيث يرى أن التناقض من طبيعة أصحاب الأمزجة السوداوية، وهى أمزجة يضيق أصحابها بالناس فيميلو إلى العزلة والانفراد وتبدو عليهم ملامح الحزن ويكثر ذمهم للحياة. كما تناقض "المعرى" أيضاً لأنه كان يسيطر على نفسه ملكتان كان حظه منهما وافر وهما : العقل والخيال[٥٠]. فالتناقض قوام حياة "أبى العلاء" بل هو قوام الحياة لكل إنسان يجمع بين دقة الحس ورقة الشعور وقوة العقل والإرادة[٥١].

٥ ـ ان تناقض '' المعرى'' كان للحقائق وليس للأباطيل. وأن الأباطيل كثيراً ما تتغير وتتبدل. أما الحقائق فهى التى تقف فى سبيلنا وقفة الصخور. وقد كان سبب تناقض "المعرى" هو مكانته بين العقليين والفطريين[٥٢].

٦ ـ وهناك تحليل آخر لظاهرة التناقض. فهى ليست ظاهرة فردية، بل هى ظاهرة واسعة حتى يخيل إلينا أن كل واحد من العلماء والمفكرين والمبدعين يظهر فى تراثنا العلمى والفكرى بشخصيتين متناقضتين كل التناقض إحداهما شخصية العالم أو المفكر المؤمن بالعقل

الواثق فى قدرته على الوصول إلى الحقيقة. والثانية شخصية الحدسى أو الصوفى المنكر لقدرة العقل اليائس من تحصيل الحقيقـة. بطريق الوجود الكونى الموضوعى وبالمنهجية العلمية. فهل يمكن أن نرجع هذه الظـاهرة إلى الازدواجية فى شخصية كل من هؤلاء العلماء والمفكرين؟

وفى الواقع أن الظاهرة التى يلاحظها الباحث فى بعض العلماء والمفكرين العرب، وخاصة فى العصور العباسية أى ظاهرة التناقض بين جانبهم العلمى والغيبـى، ليس من الصواب أن نفسرها بتفسير واحد أى بالازدواجية بمعناها الأول. فهناك حقيقة تاريخية من حقائق العصـور العباسية نستطيع أن نفسر فى ضوئها هذه الحقيقة. وهى ما كان يعترض رجال العلم والفكر فى أكثر الأحيان من سيطرة رأى الدولة على آرائهم فى مجالات البحث والاجتهاد. فالحرية الفكرية كانت تتعرض للإرهاب وخاصة من رجال الدين الذين كانوا فى الغالب من ذوى الرأى المذهبى. ومن هنا كان حربهم على من يخالفهم فى الرأى. إذن فظاهرة التناقض عند هؤلاء الناس لم تكن فى الغالب دليل الازدواجية، بقدر ما هى دليل تقية. فهى تعبير عن محاولة للتهرب من اضطهاد الدولة[٥٣].

ونستدل ببيت للمعرى يوضح ما سبق :

لا تخبرن بكنه دينك معشراً شطراً وان تفعل فأنت مغرر
واصمت فإن الصمت يكفى أهله والنطق يظهر كامناً ويقرر[٥٤]

هذا وقد جاءت معرفة "أبى العلاء" بالتقية خلال معرفته بالشيعة فالتقية مذهب معروف عند الشيعة حيث إتخذه بعض من بنى أيمة، وكانوا يظهرون الطاعة لخلفائهم، ويعلنون البراءة من على بن أبى طالب (رضى الله عنه) وقلوبهم على الأموية واجدة وبعلى ونبيه مشغوفة[٥٥].

٧ - ولقد انكر الكثيرون القول بالتقية كسبب لتناقض "المعرى" فيقول "الجندى" أن التقية من أغرب ما قيل فى '' المعرى''، وذلك أن الإنسان يلجأ إليها عند الخوف من فتنه أو شر أو بطش. و"أبو العلاء" صرح فى موضع كثيرة بأمور هى أحق من غيرها بالتقية. فأين التقية[٥٦] حين يقول.

مل المقام فكم أعاشر أمة   أمرت بغير صلاحها أمراؤها[٥٧]

بعد أن استعرضنا الآراء والاختلافات حول تناقض "المعرى" وأسبابه نستطيع أن نقول أن هناك أموراً لا يقبلها العقل فى تفسير هذا التناقض وهى :

١ - ان الشاعر لا يعيبه التناقض، بل أن التناقض سمه من سمات الفن. فإذا كانت هذه المقولة مقبولة فيما يتعلق بشعر الوصف، أو الحماسة، أو الحب فإنها لا تصدق على أمور من شأنها الوضوح والصراحة كالأمور الخاصة بالدين والأخلاق، وهى تلك الأمور التى شغل بها "المعرى" وأولاها اهتمامه.

٢ - الرؤية القائلة أن "المعرى" لايدنيه أن يكون متناقضاً متهافتاً فى حين يدين الفيلسوف ذلك. وهذه الرؤية قد وصلنا إليها بعد تحديدنا لمكانة "المعرى" الفلسفية والشعرية، ومعالجته لمسائل الفلسفة كما عرضنا فى الفصل الثانى.

٣ - استخدام "المعرى" للعقل فى كل المجالات، وإرجاع سبب تناقضه إلى ذلك فهذا غير صحيح. لأن "المعرى" فى الحقيقة كان يعتد بالعقل ويشهد له بمكانته السامية، ولكنه فى نفس الوقت قد شك فى القدرات النهائية لهذا العقل فى التوصل لأمور الغيب والميتافيزيقا التى ينبغى ألا تدخل فى دائرة العقل، وينبغى فيها التسليم بالوجدان.

٤ ـ جمع " المعرى" بين دقة الحس وقوة العقل وجعل ذلك سبباً فى التناقض فالحقيقة عندنا أن هذا الجمع ميزة تدعو إلى التناسق والانسجام بين قطبى الإنسان الحسى والعقل معاً لا التناقض والتهافت.

٥ ـ أما ما نوافق عليه هو مذهب من رفضوا أن يكون سبب تناقض "المعرى" هو التقية، لأن "المعرى" قد صرح بأمور كان ينبغى فيها التقية، ولكنه لم يفعل مثل أمور الدين والسياسة. إلى جانب أن الإنسان الذى عاش عمراً كعمر "أبى العلاء" لا يستطيع أن يخفى ويتقى طوال هذا العمر دون أن ينكشف أمره الزائف. ولماذا يتقى "المعرى"؟ هل كان طامعاً فى مال أو جاه فكل هذه الأشياء لو أرادها لنا لها دون تقية.

٦ ـ ولكننا مع كل ما سبق لا نرفض تناقض "المعرى" فى بعض الأمور. ونقول فى بعضها وليس كلها ـ وهى تلك الأمور التى يشك فيها أى إنسان، ويراها بلونين مختلفين كإحساسه بالحرية والجبرية، وإن كان "المعرى" يرى فيها التوسط. كذلك لم يتناقض ولم يشك فى أمور هامة تتعلق بالدين كوجود الله وخلقه للعالم، وفى آرائه الأخلاقية التى ظل عليها فى جميع أقواله الشعرية والنثرية.

٧ ـ ما نأخذه على المفسرين لتناقض "المعرى" تناقضهم أنفسهم فى شأنه حيث أرجع د/ طه حسين سبب تناقض "المعرى" إلى جمعه بين الحس والعقل فى كتاب (مع أبى العلاء فى سجنه) ثم يرى أن سبب التناقض راجع إلى التقية فى نفس الكتاب و(تجديد ذكرى أبى العلاء).

و ـ ارتباط الشك بالاتجاه العقلى عند المعرى

١ ـ حول علاقة العقل بالشك عامة

قد ينتقل الناس عن الموروث من العقائد والتقاليد، ولكن هذا لا يحدث دفعة واحدة فليس من السهل الخروج عن العقائد.. ولذا فإن

الخطوة الأولى فى هذا السبيل هى خطوة الشك Doubt وهى مرحلة هامة جداً، حيث أنها بداية الحرية الفكرية. وقد ظهر الشك عند اليونانين قديماً فى تفسيرهم للوجود، فهذا يقول أن أصله الماء، وآخر الهواء وثالث النار، ثم انتاب الناس اليأس فى حل معضلات الوجود والأخلاق فعم الشك، وطغى الفساد، وعرف هذا العصر فى تاريخ الفلسفة بعصر السوفسطائية(٥٨) . كما ظهرت فى العالم العربى تيارات فكرية مختلفة كنتيجة لهذه الحالة الطارئة فظهرت بين الأدباء والعلماء طائفة من الشكاك(٥٩) منهم فى الرعيل الأول "بشار بن برد"، ومن المتأخرين "ابن الراوندى" و"أبو العلاء المعرى" فيلسوف الشك فى الإسلام(٦٠).

ومما لا شك فيه أن التعجب والشك والقلق بدايات ثلاثة للتجربة الفلسفية وهى التى تفسر لنا انبعاث تلك التجربة من الناحية النفسية، ولكنها لا تحدد ما هيتها، أو تعين موضوعها كيفية تطرق الذهن إلى النظر فى القضايا الفلسفية. وقد تلقى ضوءاً على السيرة الشخصية للفيلسوف أو تطوره الفكرى دون أن تعيننا على تحديد تلك الماهية، وذلك الموضوع وهذه التجربة قد تأتى فى أعقاب الشعور بالشك أو القلق أو الدهشة. إلا أن هذه المشاعر فى حد ذاتها ليست إلا مقدمات لتلك التجربة الإيجابية، فيستحيل اعتبارها جوهر تلك التجربة ولا سيما أنها تدخل فى نطاق الشعور دون الإدراك والعقل، ولذا نجد فى حياة عدد من عباقرة الفكر التداخل بين الشعر والدين والفلسفة منهم بارمنيدس، وأفلاطون ودانتى وابن سينا، و المعرى، وابن عربى(٦١).

وان كنا نختلف مع الرؤية السابقة حيث أن الشك ليس قشرياً فى التجربة الفلسفية، فالشك ليس بداية سلبية، بل بداية ايجابية أو بنائية إن صح التعبير كما أننا نرى أن الشك اتجاه عقلى، فهو نابع عن تأمل وفكر،

وهى عمليات عقلية خالصة (وليس هو داخل فى نطاق الشعور دون الإدراك والعقل كما ورد فى الفقرة السابقة).

والشك مرتبط بطلب الحق فأكثر الناس لا يستميلهم البحث عن الحقائق[٦٢] وقد كان الكاتب الفرنسى الإنسانى النزعة (رومان رولان Roman Rolland 1866 - 1944) يشك فى كثرة عدد الذين يخلصون فى طلب الحقيقة فى نزاهة خالصة وتجرد تام، ويكونون على إستعداد لإحتمال العزلة الفكرية التى يستلزمها البحث الأمين عن الحقيقة، وأشد منه تشاؤماً وأكثر شكاً فى حب الناس للحقيقة الشاعر البريطانى (هوسمان - 1936 Hausman 1859) وقد كان معروفاً بميله إلى المثل العليا الوثنية، ونزعته التشاؤمية حيث قال (أضعف الميول البشرية هو حب الحق) وهى نغمة كثيراً ما رددها "المعرى" من قبل وهو القائل.

غلب المين منذ كان على الخلق وماتت بغيظها الحكماء[٦٣]

ويختلف مفهوم الشك[٦٤] وفقاً لمجال الدراسة، فمعناه فى علم النفس حالة من التردد فى قبول القضايا المتناقضة، ويمكن لنا معرفة الشك الفلسفى إذا ما قارناه بتصورات ثلاثة أخرى وهى :

المذهب القطعى أو التقريرى الجازم Dogmatism وتصور اللاأدرية Agnosticism والاتجاه النقدى Criticism.

ومذهب الشك[٦٥] Scepticism وبوجه عام نزعة تدفع صاحبها إلى التردد بين الاثبات والنفى وتحمله على التوقف عن الحكم، وبوجه خاص مذهب فلسفى يزعم أنه لا سبيل إلى إدراك المطلق، أو الوصول إلى معرفة يقينية. وهو مذهب[٦٦] ينظر إلى امكانية المعرفة على أنها محدودة، وهناك أشياء لا يمكن أن تعرف على الإطلاق، وهناك أشياء

تصل إليها بصعوبة جداً وفى الصورة الثانية يزودنا المذهب بخطة منهجية للتحفظ والاحاطة فى تكوين المعتقدات.

وللشك أنواع نذكر منها(٦٧) :

١ ـ إذا جعل الباحث الشك منهجاً للتفكير فاقترحه بإرادته ليخلص عقله من معلوماته توطئه للتفكير بنفسه دون تأثير بفكر سابق كان الشك هنا شكاً منهجياً Methodical doubt.

٢ ـ إذا إنصب الشكل على المعتقدات التى يتفق الناس على التسليم بها ، قيل أن هذا انكار أو عدم اعتقاد Disbelief، وهو يتضمن الإلحاد فى الدين Atheism بل أن الإنكار كالإلحاد من حيث أن يتضمن إصدار حكم سلبى فى قضية ما.

٣ ـ أما الشك الابستمولوجى Epistemological Scpticism فموضوعه المعرفة الصحيحة، فهو تردد يجعل صاحبه عاجزاً عن إدراك حقيقة ما.

٤ ـ أما الشك المطلق، فهو يرى أن الحقائق نسبية مطلقة، ونتيجة راحة العقل فى حالة اللامبالاة، وإمام الشك الحقيقى فى العصور القديمة (بيرون)

وهناك فلسفات نشأت على أساس الشك فى المعرفة العقلية، واعترفت بشهادة الحس وحده منها فلسفة "هيرقليطس" فكل شئ عنده يتغير وهناك فلسفات نشأت على أساس الشك فى الحس والعقل مثل بيرون كما قلنا من قبل ولكن فى الحقيقة أن الشك الذى تنبع عنه الفلسفة الحقة هو الذى نتخلص منه باليقين، ومن هنا يصل بنا الشك إلى تمييز الثابت من المتغير، والجوهر من العرض(٦٨).

وهناك علاقة واضحة بين الشك واليقين، فإذا كان الشك حالة نفسية مرضية فإن المرء لا يشفى منها سوى باليقين، واليقين هو جزء من العملية الذهنية التى يصارع فيها المرء الاشكالات الناجمة عن مجابهة الوجود، وبذلك يتأرجح الإنسان بين الشك واليقين ما دام حياً. فليس الشك مرحلة عارضة يستهل بها المرء حياة البحث. عن اليقين ثم يتخطاها، بل هو على العكس حالة ذهنية مزمنة يستحيل أن يشفى المفكر الفاحص منها. وهكذا يتعاقب الشك واليقين كما يتعاقب الليل والنهار(٦٩).

وتبدو العلاقة بين الشك والاتجاه العقلى واضحة عند "ديكارت". فمن الطبيعى وقد شرع "ديكارت"(٧٠) لنفسه. أن يقيم العلم الكلى على أساس ثابت فى العقل، أن يجعل اليقين ابتداء، وهو أساس المعرفة والعلم، ولهذا كان أيضاً من الطبيعى أن يشرع "ديكارت" شرعه الشك فى كل مبدأ أو معرفة حتى إذا ما صمد لذلك الشك شئ فى النهاية كان هو حجر الزاوية فى البناء. أما البقية فهو الزيف المطروح. وقد استتبع (الشك المنهجى) أن يضع "ديكارت" أول القواعد المنهجية للإهتداء إلى الحقيقة، وهى ألا أقبل شيئاً ما على أنه الحق ما لم أعرف يقيناً أنه كذلك أى أن أتجنب التسرع فى الحكم، فلا أصدر حكماً إلا على ما قد تمثل فى فكرى بجلاء وتميز.

وخلاصة القول عند "ديكارت" : هو (أنا موجود كمفكر) (٧١) وهو إدراك بسيط مباشر أى حدس عقلى لماهيتى الأصلية فماهيتى إذن اننى مفكر، أى مع شكى فى كل شئ كأن يكون لى جسم أو حس فإننى أرى نفسى بعد ذلك موجود كشئ مفكر، ولا يمكن أن أشك فى أننى أفكر ما دام الشك تفكيراً.

٢ - المعرى بين العقل والشك

إذا كان "المعرى" قد اتخذ العقل امامه فى البحث عن الأشياء إلا أنه لم يستطع أن يضع له العصمة، بل حفظ للشك[٧٢]. حقه فى الدخول على ما أثبته العقل وعلل ذلك بأن العقل ليس فى نفسه جوهراً مستقلاً عن هذه الحياة المادية استقلالاً تاماً، بل هو بها متأثراً، ولها خاضع، ومن هنا أثبت الشئ ثم نفاه، وأوجبه ثم سلبه، وفى ذلك يقول :

ويعترى النفس انكار ومعرفة　　　وكل معنى له نفى وايجاب[٧٣]

ومن هنا فإن إختلاف الانكار والمعرفة على النفس ليس له مصدر إلا تأثرها بالحياة المادية. كما يقول "المعرى" فى الشك أيضاً :

انما نحن فى ضلال وتعليل　　　فإن كنت ذا يقين فهاتــــه

ولحب الصحيح آثرت الروم　　　م انتساب الفتى إلى أمهاته[٧٤]

فعلى الرغم من اعترافه بالشك هنا، فقد أثبت اليقين، فلم يشك فى صحة انتساب الفتى إلى أمه. اذن فالحكم عنده مستيقن ومشكوك فيه فيقول أيضاً :

ولقد صغرت عن اليقين بخاطر　　　ما كاد يبلغ حفره إلا نباطا[٧٥]

فثبت هنا أنه يصغر عن إدراك اليقين فى بعض المسائل لقصور عقلة، أو لقيام الموانع بينه وبين ما يريد، و"لأبى العلاء" أبيات عمم فيها الشك، وجعله مطلقاً فظن الذين لم يعرفوه أنه أراد نفى الحقائق. وفى نفس الوقت لم يكن " المعرى" من الذين يتخذون الشرع لهم فى الاستدلال إماماً، وإنما هو من الذين لا يثقون إلا بالعقل، فإذا وثقوا به فلا يستسلمون إليه، وقد كان "أبو العلاء" من أشد الناس اتهاماً للأخبار ورفضاً لها، فلا يؤمن بالتواتر، ولا يراه حجة فيقول :

دين وكفر وانباء تقــص

وفرقان ينص وتوراه، وانجيل

فى كل جيل أباطيل يدان بهـا

فهل تفرد يوماً بالهدى جيـل(٧٦)

فقد رفض كل الكتب الدينية، وجعلهـا أبـاطيل ملفقـة لا تثبت حقـاً، ولا تنفى باطلاً، ومصدر ذلك عدم إيمانه وسـوء ظنـه بالمـاضى ولا سيما إذا بعد العهد به.

وإن كنا عرضنا هذه الرؤية فى أسباب شك "المعرى" فـى الأديـان إلا أننا لا نوافق عليها، فلم يرفض '' المعرى'' الكتب الدينيـة كلهـا، بـل رفض ما فيها من أباطيل وخرافة لا تستقيم مـع العقل السليم، ومقتضيـات المنطق. فقد رفض "المعرى" بكل حزم ما نسب إلى الأديان مـن دعـاوى، وأباطيل أو تحريفات و "المعرى" أيضاً لم يقبل الدين علـى أسسـه النظريـة فقط، بل يرى أن الدين عملاً وسلوكاً وحياة، ولذا فمن التزم بجانبه النظرى دون التطبيقـى، فهـو ليـس مـن الديـن فـى شـئ. ولكننـا مـع القـول بـأن "المعرى" كان سئ الظن بالماضى إذا بعد الزمـن بـه ولاحقتـه التحريفـات، والمدسوسات أو الخرافات.

ويؤكد د، جميل صليبا(٧٧) الرؤية السابقة (فـى ان العقـل يقـع فـى الشك لكونه ليس جوهراً مستقلاً وهى رؤية د. طه حسين وقـد عارضناهـا سالفاً) إذ يرى أن سبب وقوع الإنسان فى الخطأ هو انـه مؤلـف مـن جسـم ونفس، كما يرى أن تقديس العقل عند "المعـرى" خـال مـن تحديـد المنـاهج الذى يجب اتباعها فى البحث عن الحقيقة فأقصـى اجتهـاد المـرء أن يكتفـى بالظن والحدس فى الحكم على المسائل الدينية لعجزه عن إستعمال القيـاس فيها، وربما كان لشعور "المعرى" بعجز العقـل عـن إدراك الأمـور الغيبيـة

أثر فى تردده بين إثباتها ونفيها، أو تعبيره عنهـا بطريقـة الرمـز والمجـاز، وقـد زعـم بعضهـم أنـه يـأخذ بالتقيـة خوفـاً مـن أن يتهمـه الفقهـاء والعـوام بالزندقة. وهذا القول غير صحيح، لأن فى لزوميات '' المعرى'' الكثير من الصراحة والجرأة فـى نقد أمـور الديـن وزعـم البعض أنـه يميـل إلـى الغموض لاظهار مقدرته اللغويـة، وهـذا خـاطئ، وإلا جـاءت كـل أشـعاره غامضـة.

هذا وقد كـانت الحيرة والشـك وليدة التفكير[٧٨] فـى مـا لا يحـده العقل عنـد "المعـرى" حيـن تسـأل أهنـاك حيـاة ثانيـة أم لا؟ هـل اللـه كمـا تصوره النصوص الدينية أم هو شئ آخر؟ أيتفق العقل مع الإيمـان أم لا؟ فهو هنا يتابع موقف اللاأدريين تجاه الغيبيات حيث يقول :

دفناهم فى الأرض دفن تيقن   ولا علم بالأرواح غير ظنون[٧٩]

والآراء فى تفسير حيرة الشاعر وتناقضه مختلفة، ومهما يكـن فلـم يصل إلى درجة الإلحاد، فهـو يقـول بإلـه حكيـم متعـال عـن البشـر، ولكـن صورة الله فى نفسه ليست الصورة ذاتها التى يتخيلها المؤمن العادى.

وهناك من يرى أن "المعرى" أراد أن يؤمن بعقله[٨٠] كما آمن من قبـل بشـعوره، والعقـل ليـس أداة صـالحـة لإدراك الغيـب، واللـه، والحيـاة الآخروية، والوحى، والملائكة. فقد أراد أن يضم إلـى إيمانـه بقلبـه إيمانـه بعقلـه، فلـم يستطع، وكـانت العقـدة. ولـو نـام شـعوره وانتبـه عقلـه لألحـد مستريحاً. ولو صحا عقله وشعوره ورسم لكل حدوده، وعرف لكل دائـرة اختصاصه لاستراح أيضاً.

وقد إختلفت الآراء أيضاً حول الأصل النظـرى[٨١] "لأبـى العـلاء" فى هذا الصدد فيرى الغـرب أنـه سوفسطائى[٨٢] شـاك فـى كـل شـئ، أمـا المسـلمون ومنهـم "الذهبـى" و "الاسـكندرى" يـراه شـاك، وأكـثر الذيـن

ينتصرون له يثبتون أنه مسلم سنى، والذين يثبتون له الشك لا يريدون بذلك تقرير حقيقة علمية فى فلسفته، وإنما عجزوا عن إثبات إسلامه، وضنوا به على الإلحاد فوقفوه موقف الشك.

والواقع أن "المعرى" لم يتخذ فى نظرته الفلسفية مذهب أهل السنة ولا مذهب السوفسطائية وأصحاب الشك، ولا مذهب المعتزلة أيضاً. "فالمعرى" لا يؤمن إلا بالعقل وحده مخالفاً بذلك أهل السنة لأنهم يقدمون الشرع على العقل، وإن آمنوا به، وخالف مذهب السوفسطائية لأنهم يتهمون العقل فلا يؤمنون به، ولا يعتمدون عليه. إذن فهو يرى رأى الفلاسفة النظريين من اليونانيين والمسلمين[٨٣] فى الإعتماد على العقل فقد قال:

يرتجى الناس أن يقوم إمام
ناطق فى الكتيبة الخرساء

كذب الظن لا إمام سوى العقل
مشيراً فى صبحه والمساء

فإذا ما اطعته جلب الـــر
حمة عند المسير والإرساء[٨٤]

وللمعرى أبيات كثيرة يوضح فيها إرتباط العقل بالشك وسوف نقسمها إلى ثلاثة أقسام هى :

أ ـ الشك فى العقل :

أمور يلتبس على البرايا
كأن العقل منها فى عقال[٨٥]

أشعر أن العقل يصحب تارة
وينفر أخرى، وهو غير عليم

وقال أناس : ليس عسى مقرباً

فقيل : ولا موساكم بكليـم[٨٦]

وقد يفسر الفكر فى حالــة

فيوهمك الدر قطر السـرى[٨٧]

ولم يجد سائل عليمـــاً

يزيل بالموضحات شكــه[٨٨]

ب - الشك فى الحواس :

ترية الدجى فى هيئة النور، خدعة

وتطعمه صابا فيحسبه شهـدا[٨٩]

والنجم تستصغر الأبصار صورته

والذنب للطرف لا للنجم فى الصغر[٩٠]

جـ - الاعتماد على الظن والحدس :

أما اليقين فلا يقين، وانمـــا

أقصى اجتهادى أن أظن واحدسا[٩١]

يحدثك الظنون بما تلاقـــى

كأن الظن علام الغيـــوب[٩٢]

أظن زمانى، كونه وفســـاده

وليد بترب الأرض يلهو ويعبث[٩٣]

وختاماً للعرض السابق فيما يتعلق بارتباط الشك بالعقل عند "المعرى" فإننا نرى الآتى :

١ - لم يبتدع "المعرى" الشك. فقد كانت لـه جذور فلسفية وأدبية قديمة.

٢ ـ لم يكن شك "المعرى" انكاراً وعدم اعتقاد وإلحاد فى الدين. فهو لم يكن منكراً للدين جاحداً به، ولم يكن شكه ابستمولوجيا، وهو الشك الذى يجعل صاحبه عاجزاً عن إدراك أى حقيقة مهما كانت بساطتها ووضوحها، ولم يكن شكاً مطلقاً.

٣ ـ الشك الذى ينتمى إليه "المعرى" عندنا هو الشك المنهجى حيث يجعله "المعرى" منهجاً للتفكير ليخلص عقله من خلاله من الزيف والخداع، ولم يكن هذا شكاً هداماً بل بناءاً تؤسس من خلاله المعارف الحقيقية، ونصل من خلاله إلى اليقين.

٤ ـ لم يكن شك "المعرى" مقصوراً على الحس، بل كان فى العقل أيضاً، لأن هذا العقل لم يستطيع أن يصل به إلى معرفة الغيبيات، والميتافيزيقيات. ولكن إذا قارنا شكه فى العقل بشكه فى الحس. فإننا نجد أن العقل فى أعلى مرتبه، فهو يدرك كل شئ إلا أمور قليلة. فقد وقف تجاهها موقفاً لا أدرياً أو جعلها من اختصاص الإيمان القلبى دون العقل.

٥ ـ لا نؤيد ما جاء به د/ طه حسين من أن "المعرى" رفض الشرع رفضاً مطلقاً، صحيح أنه قدم العقل على الشرع فى أكثر من موضع، ولكن فى الأمور التى عجز فيها العقل عن الوصول إلى الحقيقة كان للشرع دوره. وإلا لما كان شك "المعرى" فى العقل.

٦ ـ لا نرى إدانة "المعرى" فى موقفه اللا أدارى تجاه بعض الأمور الغيبية ومنها أمر الروح مثلاً وكما جاء فى بيت '' المعرى'' الخاص بعدم العلم بالأرواح بعد الدفن ومن يدرك من أمر روحه شيئاً سواء قبل الموت أو بعده؟ فهل هى فى نعمة أو شقاء بعد الموت؟ فهذه أمور مستوره أمامنا وقد جاء قوله تعالى فى ذلك "ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى"[٩٤].

اى لا أعلم عنها شيئاً، ولا أدرى ما شأنها، ولكـن العلـم للـه وحـدة فى هذا الأمر. فلم يكن "المعرى". فى هذه الأمور متشككاً أو متناقضاً.

٧ ـ كذلك لا نوافق علـى القـول بـأن الأصـل النظـرى لفلسـفة أبـى العلاء هو العقل كما عند الفلاسفة اليونانيين النظر بين الذين يعتمدون على العقل فقط. وهذه الرؤية ترفض أن يكون "المعرى" سوفسـطائياً، أو مسـلماً سنياً أو معتزلياً، فماذا يكون هو اذن عندنا؟

المعرى ليس سوفسطائياً شاكاً، فالشك السوفسطائى كـان شـكاً كليـاً جرف معه الحس والعقل معاً، شكا هدم معه المعايير والفضائل، فهـو شـكا هداماً أكثر منه شكاً يسعى للبناء والتقدم. كما أن هذا الشك كثيراً مـا كـان لا يستند إلى أسس يقبلها العقل والمنطق والفطرة و "المعرى" أيضاً لم يكـن مسلماً سنياً، فهو لا ينتمى إلى هذه الفرقة التى قدمت الشرع على كـل شـئ وقبلته على ما هو عليه.

بل نراه معتزلياً يقدم العقل على الشرع ثم يـرى عنـد عجـز العقـل فى بعض الأمـور إمكانيـة اللجـوء إلـى الشـرع، وان كـان للمعـرى رؤيتـه الخاصـة فـى بعـض قضايـا المعتزلـة، وكـان موقفـه منهـا موقـف المدقـق والناقد.

٢ ـ علاقة العقل بالأخلاق

لكـل إنسـان قـوة غريزيـة يمـيز بهـا بيـن الحـق والبـاطل أو الخـير والشر، والأخلاقى، غير الأخلاقى، وتختلف هذه القـوة بـاختلاف العصـور والهيئـات، فـالبعض يرجـع هـذه القـوة إلـى قـوة العقـل والتفكير، والبعـض يرجعها إلى قوة الشعور. وقد تصاب هذه القـوة الأخلاقيـة بمـرض فـترى الخير شـر والعكس. ويـرى فريـق آخـر أن معرفتنـا بـالخير والشـر مثـل

معرفتنا بأى شئ آخر تعتمد على التجربة وتنمو بتقدم الزمان، وترقى الفكر، وكثرة التجارب[٩٥].

وهناك اتجاهه قديم فى الفكر الفلسفى يحاول أن يشرح ما نفعله عقلياً لنفعل أخلاقياً، وغالباً ما نجد فى كتابات الكانطية الجديدة تفكير يؤكد عدم الاهتمام بالمؤثرات والشكل ويؤسس بنائه تبعاً للآتى :

١ ـ أن متطلبات الموضوعية واللا تحيزية هى متطلبات ضرورية للأخلاق.

٢ ـ ما يذهب إليه العقل عامة وموضوعياً صحيح، إذ أنه على سبيل المثال يفرض الفروض، ويصل منها إلى النتائج.

(كل الناس فانون ـ سقراط إنسان ـ إذن سقراط فان)

وهذا الاستنتاج استنتاج عام يجب أن يتبعه العامة، فهو لا يمكن أن يكون قانوناً بالنسبة لى، ولا قانوناً بالنسبة لك إنها نقطة عامة للعقل نظرياً أو عملياً.

فالحكم الذى يرضى كل المتطلبات للحكم الأخلاقى سيكون حكماً عقلياً موضوعياً لأنى لا أستطيع توقع أى عوامل عقلية أخرى أوافق عليها كقانون بالنسبة للغير. ولهذا السبب ينبغى علينا تشكيل أحكام كلية وشاملة لهذا الحد والدرجة حتى نعمل أخلاقيا[٩٦].

ومما لا شك فيه أن القول بأن المعيار الاخلاقى هو قانون العقل رد فعل للرأى الذى يقول بأن الأخلاق تعتمد على عواطف ومشاعر صانع الحكم الأخلاقى ولهذا فإن هذه الأخلاق تتصف بالموضوعية وعدم التغير، وهذا الرأى يعتمد على القول بأن الطبيعة عاقلة فى صميمها كما رأى كانط.

وتطبيقاً لقانون كانط الأخلاقي العقلي فإن الإرادة الصالحة تكون صالحة إذا قامت على مبدأ عقلي. وهكذا كان كانط من مؤيدي المعيار الأخلاقي كقانون عقلي. فالإنسان عند كانط كائن عقلي، وهو يتعامل مع عالم قائم على أسس عقلية. كما تكون الإرادة صالحة أيضاً إذا قامت على مبدأ لا يحتوي على إشارة إلى النتائج والظروف، وهذا ينطبق على القاعدة التي وضعها كانط وهي اعمل بحيث يصير فعلك في نفس الوقت قانوناً(٩٧).

وإن كنا عرضنا لنظرية كانط الأخلاقية فذلك لأنها من أدق النظريات الأخلاقية المعتمدة على العقل.

وإذا نظرنا إلى العقل وعلاقته بالأخلاق عند "المعري" لوجدناه أس الفضائل، وينبوع الأداب، فلا يسمى الإنسان فاضلاً حتى يكون عاقلاً، ويعرف ما ينبغي له أن يؤدي من خير، أو يتجنب من شر. فالأخلاق الفاضلة عنده من موجبات العقل الصحيح. فالعقل هو الهادي إلى الرشاد، والموصل إلى الخير، فإذا أردت البعد عن الذل حكم عقلك في كل شئ في الشرائع والمذاهب، والسياسة، والتقاليد. أما الظن، والهوى. والطبع لا توصل إلى الحق.

كما أن شرط الإنسان الكامل أن يكون صحيح العقل وحر الفكر، لا يمازج تفكيره فساد، ولا يخالطه هوى، حيث أنه لا يسلم بالمبادئ الاجتماعية، والدينية تسليماً عاطفياً أعمى(٩٨).

وهكذا كان تركيز "المعري" الشديد على العقل، فهو يصر على ألا يقبل استحساناً أو يرفض استقباحاً إلا عبر عقلانيته تلك، وهو لا ينكر الشريعة كما تصور البعض. إنما يريد أن يقرر أن هذا قد يكون تناقضاً في الظاهر، أما في الباطن فهو لحكمة أرادها الله(٩٩).

وقد استخدم "المعرى" العقل على طول الطريق، وأخذ ينقد به العادات، والتقاليد، ونظم الحياة الإجتماعية فى عصره، فيرى أن المتسلطين على الناس لا عقل ولا عدل عندهم بل هم شياطين. وقد نجح فى ذلك لأن الأمور التى إنتقدها من صميم العقل، فالعقل آداة صالحة لربط الأسباب بالمسببات والأخلاق العقلية التى قررتها الفلسفة اليونانية هى بعينها الأخلاق الدينية فى نهاية الأمر لأنها نتيجة تجارب لصالح المجتمع[١٠٠].

وسوف نعرض بعض أبيات "للمعرى" توضح علاقة العقل بالأخلاق:

وكم أقر العقل السليم بصالـح
فما فعلوا إلا الخيانة والفسقـا[١٠١]

لارشد، فاصمت ولا تسألهم رشداً
فاللب فى الإنس طيف زائر طرقا[١٠٢]

يا أيها المغرور، لب من الحجى
وإذا دعاك، إلى التقى، داع فلب[١٠٣]

العقل يوضح للنسـ
ـك منهجاً، فأحذ حـذوه[١٠٤]

والآن نتسآل ما هى طبيعة الأخلاق عند المعرى؟

يرى "المعرى" أن الأخلاق فطرية[١٠٥]، حيث يرى أنه من الاستحالة أن يكون الناس فى سالف الزمان أهل ورع وصلاح وأصحاب كرم وتقوى، ثم ابتعدوا عن سبيل الخير[١٠٦] ومن قال أنهم اليوم جاهلون وأنهم غداً يعلمون،وإنهم اليوم على عوج وغدا يستقيمون، ولكنهم هكذا كانوا منذ فطروا فيقول "المعرى" :

وهكذا كان أهل الأرض مذ فطروا

فلا يظن جهول أنهم فســـدوا[١٠٧]

و"المعرى" عندنا إستطاع أن يربط ربطا عقلياً بين قضاياه من تفرد، واغتراب وتشاؤم (وهو ما عرضناه فى الفصل السابق) وبين مذهبه الأخلاقى فعندما يتأمل الإنسان هذه القضايا، لابد أن ينشأ عن هذا التأمل فلسفة خاصة بالوجود الإنسانى وحقيقة الأفعال التى يقوم بها الإنسان، ومدى مسئوليته عنها (حريته) وطريقة للوصول إلى السعادة. ومصيره بعد الموت.

هذا وقد تأثر الكثيرون برؤية "المعرى" فى الأخلاق[١٠٨] فيقول العقاد :

لقد كنت أرجو فى الحياة لبانة

فعدت ومالى فى الحياة رجاء

وكنت أخال الناس إلا أقلهم

كراماً إذا هم كلهم لؤمــاء

ويقول أحمد رامى :

كثر اللؤم فى بنى الانسان

وقسا قلبهم من الأضغــان

كما يقول جبران :

الخير فى الناس مصنوع إذا جبروا

والشر فى الناس لا يفنى وإن قبروا

ويرتبط العقل بالأخلاق عند "المعرى" من عدة زوايا هى :

أ - العقل وقوة الإرادة [١٠٩]:

هناك فرق بين العقل والإرادة فالعقل يتعب بينما الإرادة لا تعرف التعب والعقل يقوم بجهد عنيف فى الموازنة والتقدير، بينما الإرادة تؤول كل شئ فى يسر، والعقل ككل موضوع طبيعى خاضع لقوة التصور الذاتى، فلا يعمل إلا إذا دفعته الإرادة التى تسوده وتقوده، ولهذا فإنه ميال إلى الكسل[١١٠].

ولكن عند "المعرى" نلمس قوة الإرادة[١١١]، وحرية الفعل، فالنفس تفعل الخير مختاره لإنها تؤثره أو ترضاه، وتجد فيه الغبطة، وفى غيره الحسرة والندم، حيث يقول :

فلتفعل النفس الجميـل لأنه

خير وأحسن، لا لأجل ثوابها[١١٢]

وهنا يتضح عند "المعرى" الإلزام الخلقى[١١٣]، وهو ما ينبغى عمله دون قسر. حيث يصدر الخير عن الإنسان من حيث هو كائن قادر على الاختيار بين الخير والشر. وعند كانط الإلزام الخلقى وثيق الصلة بفكرة الواجب وأساسه الحرية، إستقلال الإرادة.

وهنا يتفق "المعرى" مع كانط فى أساس الإلزام الأخلاقى، وهو الحرية فى الفعل ولكنه يختلف مع فكرة الواجب عند "كانط". فالنفس لا تفعل الخير عند "المعرى" كواجب، بل لأنه خير فى ذاته ولأنه جميل :

وسنعرض بعض الآبيات التى تؤكد ذلك حيث يقول :

ومجده أفعاله لا الـذى

من قبله كان ولا بعده[١١٤]

وهل هانت عزائمه ولانت

فقد كان عرائكها شـدادا[١١٥]

لولا سجاياه وأخلاقــه

لكان كالمعدوم فى وجده(١١٦)

ب ـ العقل والطبع(١١٧)

يقول المعرى :

مهجتى ضد يحاربنى

أنا منى كيف أحترس(١١٨)

ثم يقول فى الطبع والعقل :

فطبعك سلطان، لعقلك، غالب

تداوله أهواؤه بالتشصــص(١١٩)

وهنا ندرك أن المتحكم ليس العقل، وإنما هو الطبـع، ومـا دار فـى فلكه من غرائز الإنسان، فالعقل يتقاعس فى مواجهة الطبع الفاسـد، والـذى يتـأكد عنـد المـوت أن أفعـال البشـر لـم تكـن إلا بفعـل الجهـل(١٢٠)، وعـدم سيطرة العقل ويقول "المعرى" فى هذا الصدد :

وغدت عقولكم تعاقب أنفسا

ليست تريع لنصحها وعتابها(١٢١)

أى أن العقل فى أحيـان كثيرة لا يستطيع أن يتغلب علـى الهـوى والطبع رغم تقديم النصح والإرشاد.

كما يقول أيضاً :

يتحارب الطبع الذى مزجت به

مهج الأنام، وعقلهم فيفلـــه(١٢٢)

أى أن العقـل دائمـاً فـى حالـة حـرب، فإمـا أن ينتصـر الأول، أو الثانى.

ويقول أيضاً :

واللب حارب فينـــــا
طبعاً يكابد حربـــــه[١٢٣]

والعقل يسعى لنفسى فى مصالحها
فما لطبع، إلى الآفات، جـذاب[١٢٤]

نـهانى عقلى عن أمور كثيـرة
وطبعى إليها بالغريزة جاذبـى[١٢٥]

ومما أدام الزرء تكذيب صادق
على خبرة منا، وتصديق كاذب

ومما سبق يتضح لنا مدى معاناة الإنسان ومكابداتـه للوصـول إلـى الكمال الأخلاقى الذى يتطلب دائماً حرباً وصراعاً بين العقل والطبع. فـإذا انتصـر الأول وصـل إلـى الفضيلـة الأخلاقيـة، وإذا انتصـر الثـانـى كـانت الرذيلة الأخلاقية ومن هنا فإن الخير يتطلب المجاهدة دائماً.

جـ ـ العقل والزهد :

إن حديث لا رهبانية فى الإسلام سواء كان صحيحاً أم لا يدل على ما كان لنظام الرهبنة المسيحى من أثـر علـى فريـق مـن المسـلمين الزهـاد احتذوه أو أرادوا إحتذاؤه. فجـاء الحديـث منبهـاً مـع أن هـذا ليـس مـن الإسلام[١٢٦] وقد سئل رسول الله (ص) ما هو الزهـد فـى الدنيـا؟ فقـال " : "أما أنه ما هو بتحريم الحلال ولا إضاعة المال، ولكن الزهد فى الدنيا، أن تكون بما فى يد الله أغنى منك بما فى يدك.

وكما نعرف أن ضبط النفس أو العفة هو اعتدال الميل إلى اللذة أو خضوع كل ذلك لحكم العقل، وليس مقصوراً ذلك على اللذات الجسمية، بل

أيضاً اللذات النفسية كالإنفعالات والعواطف. فلا يسمى الشخص (ضابطاً لنفسه) إلا إذا إعتدل فى لذاته كلها.

والناس أزاء الملذات أصناف : منهم من ذهب إلى الزهد وقمع الشهوات من حيث أن شهوات النفس غير متناهية، وتجعل الإنسان عبداً للهوى. فيرى هؤلاء أن أرقى أنواع الحياة الأخلاقية محاربة الشهوات. فلا يتزوجون ولا يأكلون اللحوم، ويعتزلون الناس، ولا يمكنوا النفس من مأكل أو ملبس جميل.

وصنف آخر يرفض أن ينعم فى الحياة بالمأكل الشهى ونحوه،لأنه يرى أن الاستمرار فى طلب اللذات يسبب آلاماً، إ تصبح النفس شرهة، وتتألم شديداً إذا هى حرمت.

وهناك نوع آخر أرقى زهدوا فى اللذات، لأن ذلك وسيلة لإسعاد الناس وراحتهم. ومن الزهاد صنف يتزهد تديناً وتقرباً إلى الله بالامتناع عن المتع بملذات الحياة.

مما سبق ندرك أن عدم ضبط النفس عن الإسترسال فى الشهوات الحسية ولا سيما الخمر والنساء وهو شر ما يقع فيه الإنسان، ويضعف روحانيته ويقلل حريته، وطريق الإحتياط لذلك عدم التعرض للمغريات(١٢٧).

وإذا نظرنا إلى إرتباط العقل بالزهد عند "المعرى" وجدنا أنه لم يدع لنفسه شهوه إلا أذلها، ولا عاطفة إلا أخضعها لسلطان عقله، وهو الذى إعتد بنفسه، حيث ارتفع بها عما تحتاج إليه الحياة من صراع. والزمها القصد والاعتدال، وابتعد بها عن الكذب والبيع والشراء، ولم يرد أن يتشبه بالملوك والأمراء فى ملكهم(١٢٨).

وهكذا كان المثل الأعلى الأخلاقى[١٢٩] عند "المعرى" هو الذى دفعه إلى التقشف والعزلة والرحمة.

١ ـ التقشف : يقتضى إتباع العقل، وإماتة الشهوات والإنصراف عن اللذات والقسوة على النفس، ومجاهداتها، والتنزه عن أخلاقها المذمومة.

٢ ـ العزلة : تقتضى انقطاع القلب عن الدنيا، والتجافى عن دار الغرور والإعراض عن المال والجاه.

٣ ـ الرحمة : تقتضى بالتسامح والحب والسلام والعطف على الإنسان والحيوان.

د ـ العقل واللذة :

يدل اصطلاح مذهب اللذة بوجه علم على المذهب الذى يعتبر مبدأ الأخلاق الأساسى ماثلاً فى طلب اللذة والفرار من الألم[١٣٠] فاللذة هى هدف الحياة. وقد انطلق ارستيبوس[١٣١] Aristipps (٤٣٥ ، ٣٥٦) من المبدأ السقراطى القائل بأن السعادة هدف الحياة البشرية ووضع الأسس النظرية الأولى لمذهب اللذة بالمعنى العام حيث قال (ان السعادة هى اللذة، واللذة جيدة بذاتها، فهى الخير الأقصى) [١٣٢].

هذا وقد اختلط معنى اللذة Pleasure بالسعادة happiness فى بعض الاحيان، ولكن اللذة وجدان يصاحب اشباع الرغبات الشخصية أما السعادة فهى وجدان يصاحب الذات ككل بصرف النظر عن إشباع الرغبات المؤقتة[١٣٣].

ومما لا شك فيه إرتباط اللذة والألم بالعقل فالإنسان إذا إتخذ اللذة والألم مقياساً للسعادة كما يرى الفلاسفة لإنتهى إلى نتيجة تملأ النفس يأساً وسخطاً، حيث أن الفلاسفة يفاوتون بين الكائنات بمقدار حظها من الحس

والشعور، ومن اللذة والألم، ومن التفكير والتقدير. وهم يجعلون الإنسان أرقى هذه الكائنات، لأنه يشاركها فى الوجود، ثم يشارك بعضها فى أنه جسم، ثم يشارك بعضها فى أنه حس أى حساس شاعر، ثم ينفرد عنها جميعاً لأنه مفكر ناطق. ومن هنا كان الإنسان أشقى هذه الكائنات لأنه مفكر، ولإن تفكيره يضطره إلى ألوان من الآلام، وضروب من اليأس لا يجدها كائن غيره. فالعقل قد يبين له الشر، ولكنه يبين له فى الوقت نفسه اغراقه فيه وعجزه عن الخلاص منه. وقد يبين له اللذة المادية، ولكنه يبين له أن ما يحصله من ايسرها واهونها لا يكاد ينقضى حتى يعقبه الآلام والحسرات أضعاف ما أصاب من نعيم ومتعه.

ومن هنا فالإنسان كما يراه الفلاسفة ليس أفضل الكائنات كلها بل أقل حظاً منها لأن هذه الكائنات سلبت هذا العقل، وحرمت هذا التفكير (١٣٤).

هذا وقد إرتبط مفهوم اللذة بالعقل عند "أفلاطون" من قبل حيث أن السعادة هى اللذة، ولكن الحكيم يزاول العفة فى حياته فينصرف ما إستطاع إلى ذلك سبيلاً كما ورد فى محاولة (فيدون). فالسعادة لديه ترتبط بالعدالة التى تتحقق بخضوع القوة الشهوانية للغضبية وإستسلام الغضبية للعقل(١٣٥).

أما "أرسطو" فقد إعتبر أن الخير الأقصى سعادة، والفعل الخلقى يقترن عادة بوجدان من المتعة الذاتية وهنا نجد تشابهاً بين آرائه وآراء المحدثين من النفعيين فى أن السعادة تتضمن وجدان المتعة. ولكن الفارق بينهما فى أن الفعل الخلقى عند "أرسطو" لا يكون خيراً لأنه يحقق متعة بل أنه يحقق متعة لأنه خير فى حين أن النفعية الحديثة ترى أن المتعة أساس القيمه الخلقية.

وهكذا فإن السعادة عند أرسطو تتحقق بالتأمل العقلى، وهو وظيفة الإنسان بما هو إنسان. وقد فطن أرسطو قديماً إلى أن اللذات تختلف كيفاً وكماً إذ قرر فى دراسته السيكولوجية أن الأفعال الإنسانية التى تختلف نوعاً لا يمكن إلا أن تقترن بلذات تختلف كيفاً، فعمل القوى العقلية يخالف عمل الحواس فى كيفه(١٣٦).

وبعد أن استعرضنا نماذج من الفلاسفة لتوضيح العلاقة بين العقل واللذة علينا أن نوضح هذه العلاقة فى فكر "المعرى" الأخلاقى، ومدى استفادته من الآراء الفلسفية السابقة.

قال "المعرى" بعد العزلة :

مالى وللناس، لقد بلوت أخلاقهم فلم ألق إلا شراً، واختبرت طباعهم فلم أجد إلا منكراً، فلتضربن بينى وبينهم الحجب، ولتسدلن بينى وبينهم الأستار. لقد سمعت منهم فما نطقوا إلا محالاً، ولقد تحدثت إليهم فما آثروا إلا طاعة الأهواء، واستجابوا للشهوات مالى وللدنيا، ولقد ذقت من لذاتها ما لم أرج، واحتملت من آلامها ما لم أحتسب. فإذا اللذة إلى ألم، وإذا السعادة إلى شقاء. انى لأحمق إن لم أطرحها قبل أن تطرحنى، وأملأ قلبى عن لذاتها بالعزاء والصبر الجميل(١٣٧).

وهنا يقول "المعرى" بيته المشهور :

ولم أعرض عن اللذات إلا

لأن خيارها عنى خنسة(١٣٨)

وهنا يتمنى "المعرى" حيث لا ينفع التمنى، ويود حين لا ينفع الود، ويكون ذلك مصدر شقاء وحسرات تضاف إلى ما هو فيه من شقاء وحسرات، ولذلك فهو يرى أن الحيوان أفضل حظاً من الإنسان، لأنه لا يعرف الخير والشر، ولا يفكر فيما كان، ولا يرجو ولا يخاف(١٣٩).

وهنا يظهر لنا بوضوح عنصر العقل والفكر، ودوره فى احتناب الإنسان لبعض اللذات التى تؤدى فى النهاية إلى آلام وحسرات. وإذا دققنا النظر فى رؤية "المعرى" فى اللذة وجدنا أن هناك ثمة علاقة بين الفكر الأبيقورى وفكر "المعرى" فكلاهما لا يقبل الذات التى تؤدى إلى آلام مستقبلية.

حيث أن أبيقور(١٤٠) لم يقتنع باعتبار اللذة خيراً، بل اعتبر الوسائل المؤدية إليها خيراً. فمن اللذات ما يجلب ألما، ومن الآلام ما يحقق لذة. وهكذا طالب بإجتناب اللذة التى تؤدى إلى الألم، والرضا بالألم الذى ينتهى إلى اللذة.

وقد أكد د/ طه حسين فى أكثر من موضع على أن قاعدة "المعرى" فى الأخلاق هى : اللذة(١٤١) التى وضعها أبيقور، ولكن الناس لا يفهمون من أبيقور إلا رجلا مستهتراً منغمساً فى اللذات فأين هذا الرجل من أبى العلاء؟

ولكن الحقيقة لا فرق بين "أبيقور" و "المعرى" حيث يرى الأول أنه من حق الإنسان أن يحصل على كل ما يستطيع تحصيله من اللذات على الا تنتج له من الآلام ما يرجحها وإذا كانت اللذة فى هذه الحياة إنما تؤدى إلى ألم مضاعف. فقد انتهى ابيقور إلى رفض اللذة عملاً، لأنه لم يستطع أن يحصلها خالية من الآلام. فالألم القليل تعقبه راحة النفس،وصحة الجسم، خير من اللذة الكثيرة التى يعقبها الألم والشقاء. وهذا ما يراه "المعرى".

كذلك فقد أنفق "أبيقور" حياته مثل "المعرى" فى الزهد والقناعة فكان لا يأكل إلا الشعير، ولا يلبس إلا خشن الثياب. وقد بقى على أصله الفلسفى، فى حين أخذ بعض تلاميذه بمظاهر رأيه فى اللذة فانهمكوا فى

ملاذهم، ومن هنا عرف أبيقور بالانهماك فى اللذات. فى حين أنه لم يكـن كذلك.

كذلك فهناك أوجه اتفاق بين رؤية "المعرى" فى اللذة والألم، ورؤية "الرازى" الطبيب والفيلسوف. فهو يرى أن اللذة(١٤٢) حس مريح والأذى حس مؤلم والحس تأثير المحسوس فيمن يحس. وهنا يحدث التأثير الذى هو عبارة عن تغير حال المتأثر، ومن هنا جاء قول "الرازى" (قد ظهر أن الحالة الطبيعية للمتأثر كوسط بين الخروج عن الطبيعة الذى يؤدى إلى الأذى والألم، وبين الرجوع إلى الطبيعة الذى تحدث عنه اللذة والراحة. أما الحالة الطبيعية فليست ألماً ولا لذة) وهو يرى أن الآلام تدخل فى تركيب اللذات ولا يحدث العكس أى لا تتدخل اللذات فى تركيب الآلام.

وهكذا نجد إتفاقاً بين "المعرى" و"الرازى" فى كون اللذات الخالية من الآلام غير موجودة. فكل لذة يعقبها ألم، ويرجع ذلك أن كليهما "المعرى" و "الرازى" ينهلا من مصدر فكرى واحد هو الفكر الأبيقورى.

والآن نتسائل هل طور "المعرى" مذهبه الأخلاقى فى اللذة إلى المنفعة(١٤٣) بمعناها الحديث عند بنتام Bentam وج.س مل J.S. Mill أم توقف عند حدود اللذة؟

إذا كان "المعرى" تبنى مذهب اللذة الأخلاقى، وأوضح علاقته بالعقل، وتأثر فى ذلك بأبيقور كما قلنا إلا أن هذا لم يجعله يتجه إلى وجهة المنفعة كما هى معروفة لدى المحدثين. "فالمعرى" لم تسوقه اللذة، ولم تكن اللذة هى طريقه إلى المثل الأعلى فى الأخلاق، بل أن المثل الأعلى عنده يعلو على المنفعة ويترفع عنها. وليس لدينا دليل علىذ لك سوى بيت "المعرى" المشهور :

فلتفعل النفس الجميل لأنه خير وأحسن لا لأجل ثوابها[١٤٤]

فإن كان البعض أدعى أن "المعرى" من أصحاب مذهب المنفعة ففى هذا البيت دليل قاطع على أن هذه الحقيقة عارية عن الصحة. فهو يدعو إلى أن تفعل النفس الخير لذاته. كغاية لا وسيلة إلى لذة، أو ربح أو مكافأة، أو حتى ثواب أخروى. وسوف تكون لنا وقفه فى الفصل الأخير لشرح هذه الفكرة.

و"المعرى" فى نظرنا إذن ليس من أصحاب مذهب المنفعة الخاصة أو العامة فى الأخلاق، فهو وإن كان قد أكد على أن اللذة لا تخلوا من الألم(وهى غير موجودة عنده) إلا أنه لم يعمل لها حساب كحساب اللذات ولم يشغله أمرها، بل دعى لاستخدام العقل كمعول لإسقاط اللذة وإجتنابها.

كذلك لم يكن معنى الخير والشر عنده هو اللذة والألم كما هو عند أصحاب مذهب المنفعة الذى نادى به "بنتام" و "مل". هذا إلى جانب أن مذهب المنفعة أبعد ما يكون عن سلوك الزهد والتنسك، وهو ما دعى إليه "المعرى"، وقد مارسه ممارسة عملية فى حياته، وفى أدبه.

٣ ـ الأخلاق المثالية[١٤٥] عند المعرى

لكلمة المثل idea تاريخ مزدوج فى الفلسفة باللغة الانجليزية فلفظة idea تعد فى المحل الأول احدى الترجمات المقبولة للكلمة اليونانية التى معناها (مثال)، وهى ترد فى مؤلفات "أفلاطون" وأن فحص إستعمالها فى هذا السياق ينتمى إلى دراسة "أفلاطون" والمعنى الثانى هو ما استخدمه "لوك" فقد استخدم idea استخداماً واسع النطاق فى أواخر القرن السابع عشر ومنها (المدركات العقلية). وقد توسع الفلاسفة الفرنسيون ـ فى ذلك المعنى ومنهم ديكارت و مالبرانش[١٤٦].

ويعتبر المذهب الواقعى الحديث من الوجهة التاريخية رد فعل للفلسفات المثالية المختلفة. فموقف الرجل العادى من الكون هو موقف الفيلسوف الواقعى الذى لا يقبل مجادلة أو نقاش. فهو يرى نفسه موجوداً فى عالم من الأشياء تشاركه الوجود(١٤٧).

والمثل العليا تختلف عند الناس إختلافاً يكاد يكون بعدد رؤوسهم فهذا مثله الأعلى رجل غنى، وآخر مثله الأعلى إنسان كامل العقل، وآخر مثله الأعلى وطنى يدافع عن حقوق الوطن. وليس فى وسع الأخلاقى أو الفيلسوف أن يرسم مثلاً أعلى دقيقاً يوافق كل إنسان وكل أمه إلا إذا رسم صورة عامة اتفق فيها مع سواء الناس(١٤٨). وهذا غير متاح.

والمثل الأعلى للأخلاق عند فيلسوف أو شاعر هو البرنامج الذى يقترحه للمجتمع الإنسانى، حتى إذا طبق المجتمع هذا البرنامج وصل إلى السعادة والرفاهية، وصاحب المثل الأعلى للاخلاق لابد أن يكون قوى الإيمان بالمجتمع فى ذاته، واسع الأمل فى الحياة لذاتها. فهو لذلك يرسم من الخطط، ويتخذ من التدابير ما يضمن للمجتمع الرقى. وبناء على ذلك لم يكن "للمعرى" (عند صاحب هذه الرؤية) مثل أعلى للأخلاق لأنه لم يضع برنامجاً للمجتمع الإنسانى يكفل له السعادة، وإنما منعه من ذلك أنه كان غير مؤمن بهذا المجتمع منكراً على الناس أن يؤمنوا به. وإن كان أبو العلاء يلتقى برجال الأخلاق وراسمى مثلها العليا فى مفتتح الطريق، فإن من مهمة رجال الأخلاق فى طريقهم إلى رسم المثل العليا أن يتعرفوا احوال الناس، وما يدور بينهم فى مختلف الشئون وأن يتعرفوا منازع النفوس، ويدرسوا الطبائع. ولقد كان "لأبى العلاء" فى هذا كله أو فرقسط فهو يتعمق أدق النزعات الإنسانية التى قلما تتكشف.

كما يلتقى "المعرى" برجـال الأخـلاق الذيـن وضعـوا قواعـد عامـة للكمالات الأخلاقية، والفضائل النفسية لتتحلى بها الأفراد والجماعات وألفوا من هذا مثل عليا، ومضوا يرغبون الناس فى اتباعهم بما تيسر لهم(١٤٩).

وفى الرؤية السـابقة نلمـس التنـاقض حيـث تـرى أن "المعـرى" لـه نزعات مثالية أخلاقية وتاره أخرى تنكرها عليه، والحقيقـة فـى نظرنـا أنـه يتبنى نزعه مثالية واضحة المعالم، فلم يكن "المعرى" منكراً للمجتمع دافعـاً الناس إلى الكفر بـه، ولكنـه كـان داعيـاً إلـى رفـض رذائـل هـذا المجتمـع، ومواطـن فسـاده، رغبـة منـه فـى الصعـود بـه إلـى الكمـال والنموذجيـة الأخلاقية، والدليل علـى ذ لـك اهتمامـه بهـذا المجتمـع ودراسـته، وتعـرف مواطـن سـلبياته وايجابياتـه، ولعـل فـى منهـج "المعـرى" الذاتـى وسـلوكه الحياتى خير مثال على ذلك.

واننا نجد عند "المعرى" ومضات من هـذه الأخـلاق المثاليـة حيـث نرى (كما ورد فى الفصل السابق) أن تشاؤم "المعرى" واعتزاله الناس كان ينبعان من احساسه بإفتقاد الكمال، والنموذج، والمثل الأعلى فـى المجتمـع، وربما كان البحث عن اللامتناهى والكمال المطلق هو السـبب فـى تشـاؤمه كما أوردنا من قبل و "المعرى" أيضاً بزهده ورياضته لنفسه يريد أن يصل بها إلى حد الكمال، كما أنه يريد أن يضع الإنسان فـى أكمـل صـوره حيـن يعلى من قيمته ويقدر عقلانيته، من كل هذه الصور نلمح الأخـلاق المثاليـة التى تنزع إلى المثال.

ويؤكد د/ جميل صليبا نزعة "المعرى" المثالية حيث أن وجود اللـه المسـيطر علـى الدهر، والنـور المحيـط بالظلمـات كـل ذلـك يدعونـا إلـى الاعتقاد بأن الله سينقذ الإنسان مـن براثـن الدهر، "فـالمعرى" متشـائم فـى الدنيا متفائل فى الآخرة. وإذا كان بكى لبكاء الناس وأشفق علـى الحيـوان

فليس ذلك إلا لأنه تطلع إلى المثل الأعلى ورغب فى حياة مثالية لا يشوبها نقص، ولا يعكر صفوها ألم. وهذا يدل على أن "أبا العلاء" لا يختلف عن غيره من أصحاب الأحلام "كأفلاطون" و "الفارابى" وغيرهما من الذين حلموا بمدينة فاضلة لا تنبت أرضها إلا الرحمة والعدل. فهو بهذا المعنى شاعر المثل الأعلى ورسول الكمال والخير(١٥٠).

ومما لا شك فيه أن علم "أبى العلاء" الواسع وقراءاته الكثيرة فى الديانات والفلسفة والأدب جعله يرسم للعالم مثلاً أعلى فى منتهى الرقى، وجعله يتخيل كل جزء من أجزائه غاية فى الكمال، فهذا العالم الذى رسمه خير لا شر فيه، ولذة لا ألم فيها وحكمة بالغة، وتعاون على الخير، وصلاح ليس فيه شئ من فساد فلما فرغ من هذا المثال نظر إلى الواقع فصدمه صدمة عنيفة. لبعد ما بينهما فأخذ يلعن هذا العالم الواقعى بالنسبة إلى عالمه المثالى(١٥١).

وسنذكر بعض أبيات من شعره توضح هذا النزوع المثالى :

يرومك والجوزاء دون مرامة　　　عدو يعيب البدر عند تمامه(١٥٢)

ويقول فى رثاء أبى حنيفة :

ذا بنان لا تلمس الذهب الأحــ

مر زهداً فى العسجد المستفــاد(١٥٣)

أبا أحمد أسلم إن من كرم الفتــى

إخاء التنائى لا إخاء التجمــــع(١٥٤)

مضى طاهر الجثمان والنفس والكرى

وسهد المنى والجيب والذيل والردف(١٥٥)

ولكل ما سبق نستطيع القول أن الأخلاق عند "المعرى" ذات طبيعة مثالية عقلية تنزع إلى الكمال وتهفو إلى المطلق، كما أنها ذات طبيعة عقلية (لانها تعتمد على العقل) ولذا فهى لا تتغير بتغير الزمان والمكان.

هوامش

الفصل الثالث

(١) الجرجاني، على بن محمد : التعريفات - مطبعة مصطفى البابى الحلبى - القاهرة – سنة ١٩٣٨ - ص ١٣٢.

(٢) الخطيب، عبد الكريم : قضية الألوهية بين الفلسفة والدين – مصدر سابق – ص ص ١٤٠

(٣) سويف، مصطفى : الأسس النفسية للإبداع الفنى فى الشعر خاصة - مصدر سابق ص ١٧٨

(٤) الخطيب، عبد الكريم : قضية الألوهية بين الفلسفة والدين - مصدر سابق ص ص ١٥٠ - ١٥١

أيضاً : دراز، محمد عبد الله، الأخلاق فى القرآن — دار المعرفة الجامعية الاسكندرية - سنة ١٩٩، ص ص٢٣،٢٤.

(٥) صليبا، جميل : تاريخ الفلسفة العربية - مصدرسابق - ص ٣٠٦

(٦) البستانى، فؤاد : من ضحايا العقل - المهرجان الألفى لابى العلاء '' المعرى'' – مطبوعات المجمع العربى - مطبعة الترقى - دمشق سنة ١٩٤٥ - ص ٣١١

(٧) لزوم ٢٧٦/٢

العقل : من العقّال : أى انه يعقل صاحبه أى يحبسه عن الجهل

(٨) محمود، زكى نجيب : المعقول واللامعقول – مصدر سابق – ص ص ٣٥٠ : ٣٥٣

(٩) يذكرنا تمجيد "المعرى" للعقل هنا بما فعله "الرازى" الفيلسوف والطبيب المسلم وهو ما سنعرضه فى ملحق(١). فقد أعطى الرازى للعقل قيمة بالغة،فهو هبة من الله للإنسان، وهو مناط التكليف وموضوع المسئولية، وبالتالى الأساس الأول للأخلاق كما تأثر "المعرى" بنظرية "الرازى" فى اللذة وعلاقتها بالعقل وهذا ما سيأتى ذكره فى صفحات تالية من هذا الفصل

(١٠) اليظى، صالح حسن، الفكر والفن فى شعر أبى العلاء - مصدر سالق ص ٧٤

(١١) '' المعرى'' - أبو العلاء : الفصول والغايات فى تمجيد الله والمواعظ - مصدر سابق ص ٢٠٨.

النبء : المنبئ ، الخبئ : المخبوء ، الربئ : الحارس المطلع

(١٢) سقط الزند ٣٨/١

(١٣) لزوم ٤٥٤/١

(١٤) السابق ٢٠٧/٢

(١٥) السابق ٨٨/١

(١٦) السابق /٦٦ الكتيبة الخرساء : التى لا يسمع فيها صوت لكثرة الجلبة

(١٧) جاد الله، زهدى : أصول علم النفس فى الأدب العربى القديم - مصدر سابق ، ص ٦٣

(١٨) أمين، أحمد : الأخلاق - دار الكتاب العربى - بيروت - سنة ١٩٦٩ ص ١٧

(١٩) المصدر السابق : ص ٥٠

(٢٠) حسين، طه : تجديد ذكرى أبى العلاء - مصدر سابق - ص ص ٧٩، ٢٣٨،٢٣٧

(٢١) الطويل، توفيق : قصة النزاع بين الدين والفلسفة - مكتبة مصر - ط٢ - القاهرة سنة ١٩٥٨ ص ١٣٩.

(٢٢) وهذه النظرة التوفيقية بين الفكرين الإسلامى واليونانى صرحت بها من قبل اخوان الصفا حيث استنتجت هذه الفرقة اللاتعارضية بين الفكرين الإسلامى واليونانى فى كثير من الأمور.

(٢٣) حسين، طه : تجديد ذكرى أبى العلاء - مصدر سابق ص ص ٢٣٨ ، ٢٣٩

(٢٤) أمين، أحمد: سلطان العقل عند أبى العلاء المعرى - المهرجان الألفى لأبى العلاء المعرى - مطبوعات المجمع العربى - مطبعة الترقى - دمشق سنة ١٩٤٥ ص ٥٦.

(٢٥) ضيف، شوقى : فصول فى الشعر ونقده - مصدر سابق ص ص ١١٧، ١١٨

(٢٦) لزوم ٣٠٦/١

(٢٧) صليبا، جميل : تاريخ الفلسفة العربية - مصدر سابق - ص ٣٠٤

(٢٨) لزوم ٤١٧/٢

(٢٩) المقدس، أنيس : الروح العلائية وأثرها فى ادبنا الحديث - مصدر سابق ص ٢٣٧

(٣٠) فروخ، عمر : حكيم المعرة - مصدر سابق ص ٧٢

(٣١) أمين، أحمد : سلطان العقل عند أبى العلاء - مصدر سابق - ص ص ١٤٩، ١٥٠

(٣٢) البصير، مهدى : على قبر أبى العلاء ـ المهرجان الألفى لأبى العلاء ـ مطبوعات المجمع العربى ـ مطبعة الترقى ـ دمشق سنة ١٩٤٨ ـ ص ١٤٠.

(٣٣) لزوم ٢/ ٣١٧

(٣٤) توجد مجموعة متنوعة من المشكلات الفلسفية ليس بينها رباط وثيق تتعلق بأفكار من قبيل المعرفة والإدراك والتيقن والتخمين والتذكر والاستدلال، وهذا ما يعرف باسم نظرية المعرفة أو الابستمولوجيا. وهذه الكلمة الأخيرة مشتقة من الكلمة الاغريقية Episteme أى المعرفة والعلم.

الموسوعة الفلسفية المختصرة ـ مصدر سابق ـ ص ص ٤٧٥ : ٤٨٧

(٣٥) يرى الفيلسوف النمساوى فيونج (١٨٥٣ ـ ١٩٢١) أن العناصر الثلاثة للإدراك الحسى لموضوع هى :

١ ـ فعل الفكر The act of Thaught

٢ ـ مفهوم، أو مدلول هذا الفعل The content of the act

٣ ـ الموضوع The object

جود : فصول فى الفلسفة ومذاهبها ـ مصدر سابق ـ ص ص ١٩٨

(٣٦) المصدر السابق : ص ص ٢٦،٢٧

(٣٧) اليظى، صالح حسن : الفكر والفن فى شعر أبى العلاء ـ مصدرس ابق ـ ص ص ١٦٢ : ١٧٢.

الخولى أمين: رأى فى أبى العلاء ـ مصدر سابق ـ ص ص ١٦: ٢٦

(٣٨) وان كنا لا نوافق هذا الرأى الذى يقول أن "المعرى" لم يدرك الظواهر والأشياء التى تحدث فى الكون دون علة، ولا يستطيع العقل البت فيها، وخاصة بعض أمور الدين وقد كان فيها "المعرى" لا أدرياً أو مؤمناً بها قلباً كما سنعرف فيما بعد.

(٣٩) متواترات : هى الأمور المصدق بها من قبل تواتر الأخبار التى لا يصح فى مثلها المواطأة على الكذب لغرض من الأغراض كضرورة تصديقنا بوجود الأمصار والبلدان وان لم نشاهدها.

وهبه، مراد : المعجم الفلسفى ـ مصدر سابق ـ ص ٨٨

(٤٠) لزوم ٢/٢٥٩

(٤١)السابق ١/٥٣٩

(٤٢) السابق ٢/٢٩٣

(٤٣) عبد الرحمن، عائشة : الحياة الإنسانية عند أبى العلاء ـ مصدر سابق ص ص ٩: ١٤

(٤٤) لزوم ٢/ ٣٤٤

(٤٥) الخولى، أمين : رأى فى أبى العلاء المعرى ـ مصدر سابق ـ ص ص ٩٠، ٩١

(٤٦) لزوم ٢/ ٤١١

(٤٧) عبد الرحمن، عائشة : الحياة الإنسانية عند أبى العلاء المعرى ـ مصدر سابق ـ ص ص ١٦: ٢١

البستانى، فؤاد : من ضحايا العقل ـ مصدر سابق ـ ص ٣١٢ : ٣١٨

(٤٨) اليظى، صالح حسن : الفكر والفن فى شعر أبى العلاء ـ مصدر سابق ـ ص ٨٣.

(٤٩) صليبا، جميل : تاريخ الفلسفة العربية ـ مصدر سابق ـ ص ٣٠٧

(٥٠) الحليوى،محمد : أبو العلاء نظرة فى أدبه وفلسفته ـ مجلة الثريا ـ تونس ابريل سنة ١٩٤٤ ـ ص ٢٤

(٥١) حسين، طه : مع أبى العلاء فى سجنه ـ مصدر سابق ـ ٧٧

(٥٢) العقاد، عباس محمود : رجعه ابى العلاء ـ مصدر سابق ـ ص ص ١٩٧، ١٩٨

(٥٣) مروة/ حسين : تراثنا كيف نعرفه ـ مصدر سابق ـ ص ص ٢٢٨: ٢٣١

أيضاً : حسين، طه : تجديد ذكرى أبى العلاء ـ مصدر سابق ـ ص ٢٤٤، ٢٤٥

(٥٤) لزوم ١/ ٤٤٦ ـ الشطر : واحدها شاطر وهو الذى اعيا أهله خبثاً

المغرر : الذى عرض نفسه للتهلكه

(٥٥) حسين، طه : تجديد ذكرى أبى العلاء ـ مصدر سابق ـ ص ٢٤٤

(٥٦) الجندى، محمد سليم : دين أبى العلاء ـ المهرجان الألفى لأبى العلاء المعرى ـ مطبوعات المجمع العربى ـ مطبعة الترقى ـ دمشق سنة ١٩٤٥ ـ ص ص ٢٨٦ ـ ٢٨٧

أيضاً : الخولى ، أمين: رأى فى أبى العلاء المعرى ـ مصدر سابق ـ ص ٩١: ٩٣

(٥٧) لزوم٢/٥٤

(٥٨) هناك قوم يظنون أن السوفسطائية قوم لهم نحلة ويتشعبون إلى ثلاث طوائف :

١ ـ اللاأدرية وهم الذين يقولون : نحن شاكون وشاكون فى أننا شاكون.

٢ ـ العنادية (غورغياس) يقولون : ما من قضية بديهية إلا ولها معارضة أو مقاومة مثلها فى القوة والقبول فى الأذهان.

٣ ـ العندية (بروتاغوراس) يقولون أن مذهب كل قوم حق بالقياس إليهم باطل إلى خصومهم.

النشار، على سامى : نشأة الفكر الفلسفى فى الإلام - ط١ - دار المعارف - القاهرة - سنة ١٩٧١ ص ص ١٩٨ : ٢٩٩

(٥٩) الشكاك : اسم اطلق على جماعات بعينها من الفلاسفة فى الفترة الهلينستينية والرومانية الذين شكوا فى الحواس والعقل ونادوا بالإمساك عن الاثبات ووجوب تعليق الحكم.

الموسوعة الفلسفية المختصرة - مصدر سابق - ص ص ٢٨٦ : ٢٧٠

(٦٠) اللبان، ابراهيم عبد المجيد : الفلسفة والمجتمع الإسلامى - مصدر سابق ص ص ٦٥: ٧٢

(٦١) فخرى، ماجد : أبعاد التجربة الفلسفية - دار النهار للنشر - بيروت سنة ١٩٨٠ - ص ص ١٩: ٢٨

(٦٢) أدهم، على : بين الفلسفة والأدب - مصدر سابق - ص ٢١٩

(٦٣) لزوم ٥٨/١

(٦٤) زيدان، محمود فهمى : شك - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد الأول - معهد الانماء العربى - ط١ - بيروت ١٩٨٦ - ص ٥٢٣

(٦٥) وهبة، مراد : المعجم الفلسفى - مصدر سابق - ص ١٧

(٦٦) الموسوعة الفلسفية المختصرة - مصدر سابق - ص ٤١٢

(٦٧) الطويل، توفيق : اسس الفلسفة - دار النهضة العربية - ط٥ - القاهرة سنة ١٩٦٧ ص ص ٣٠٧ : ٣١١

(٦٨) الفندى، ثابت : مع الفيلسوف - مصدر سابق - ص ص ٥٢ : ٥٦

(٦٩) فخرى، ماجد : أبعاد التجربة الفلسفية - مصدر سابق - ص ص ٤٥: ٤٦

(٧٠) لوقا، نظمى : الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت - المطبعة الفنية الحديثة - القاهرة - سنة ١٩٧٢ - ص ص ٦٥، ٦٦

(٧١) المصدر السابق ص ٩٧

(٧٢) حسين، طه : تجديد ذكرى أبى العلاء مصدر سابق - ص ص ٢٤١ - ٢٤٢

(٧٣) لزوم ٩٥/١

(٧٤) السابق/ ٢٤٢

(٧٥) السابق ١٠٥/٢ الانباطا : من انبط الماء : استخرجه من بطن الأرض

(٧٦) السابق/ ٢٦٨

(٧٧) صليبا، جميل : تاريخ الفلسفة العربية مصدر سابق - ص ص ٣٠٤، ٣٠٥

(٧٨) المقدسي، أنيس : الروح العلائية وأثرها فى أدبنا الحديث ـ مصدر سابق ـ ص ص ٢٣٤، ٢٣٥.

(٧٩) لزوم ٣/٥٤٧

(٨٠) امين، أحمد : سلطان العقل عند أبى العلاء '' المعرى'' ـ مصدر سابق ـ ص ص ٦١: ٦٤

(٨١) حسين، طه : تجديد ذكرى، أبى العلاء ـ مصدر سابق ـ ص ص ٢٣٩، ٢٤٠

(٨٢) لكن "المعرى" أكد على خلافه للسوفسطائية ودليل ذلك قوله :

وقال أناس : ما الأمر حقيقة — فهل اثبتوا أن لاشقاء ولا نعمى؟

فنحن وهم فى مزعم وتشاجر — ويعلم رب الناس اكذبنا زعمـــا

لزوم ٢/٤١٩

(٨٣) وإن كنا لا نرى من بين فلاسفة المسلمين من اتبـع العقل النظـرى دون تطعيمـه بـأصول الشـريعة والديـن وهـذا مـا نلمسـه فـى فلسفة الكنـدى، والفـارابى، وابـن سـينا وغيرهم.

(٨٤) لزوم ١/٦٦

(٨٥) السابق ٢/٣٣٨

(٨٦) السابق/ ٤٤٤

(٨٧)السابق ١/٨٠ ـ القطر : المطر ، السرى : الليل

(٨٨) السابق ٢/٢٣٦

(٨٩) السابق ١/٣٤٨ ـ الصاب ـ المر

(٩٠) سقط الزند ١/ ١٦٢

البطليوسى : من حكـم علـى الأشـياء بحسـب مـا تدركـه حواسـه، ولـم يكـن لـه اعتبـار صحيح يقف به على حقائق الأشياء، خطأ فيها، وحكم على الأمور بخلاف ما هى عليه لأن الحواس قد تخطئ فـى مدركاتهـا كحاسـة البصـر التـى تـرى النجـم صغـيراً، وهـو أعظم من الأرض.

(٩١) لزوم ٢/ ٢٣ يحدس : يخمن ويتوهم

(٩٢) السابق ١/١٦٤

(٩٣) السابق /٢٤٦

(٩٤) سورة الإسراء : آية ١٧

(٩٥) أمين، أحمد : الأخلاق ـ مصدر سابق ـ ص ٨٣ ٨٤

(96) Singer, Peter : Practical ethics. OP. Cit P. 204& 205

(٩٧) ليلي،وليام : المدخل إلى علم الأخلاق - مصدر سابق - ص ص ٢٤١ : ٢٤٢
بدوى، عبد الرحمن : الأخلاق عند كنت - وكالة المطبوعات - الكويت - سنة ١٩٧٩، ص ص ٣٧،٣٨
(٩٨) صليبا- جميل : تاريخ الفلسفة العربية - مصدر سابق - ص ص ٢٠٣، ٣٠٣
(٩٩) اليظى، صالح حسن : الفكر والفن فى شعر أبى العلاء - مصدر سابق ص ص ص١٠٠ ، ١٠١
(١٠٠) أمين، أحمد : سلطان العقل عند أبى العلاء - مصدر سابق - ص ص ٥٠ : ٥٤
(١٠١) لزوم ٢/ ١٩١
(١٠٢) السابق / ١٩٧
(١٠٣) السابق ١/ ١٨٣ لب الأولى : فعل ماض معناه صار ذالب أى عقل، ولب الثانية : أمر من لباه أى اجابه إلى ما طلب.
(١٠٤) السابق ٢/ ٦٢٧
(١٠٥) العقاد، عباس محمود : رجعه ابى العلاء - مصدر سابق - ص ص ١٩،٢٠
(١٠٦) الأخلاق أيضاً عند المعتزلة ذات طابع فطرى طبيعى، حيث أدخلوا العقل عنصراً فى الأخلاق. وهنا نلمس تأثر المعرى بالفكر المعتزلى.
(١٠٧) لزوم ١/٣٢٣
(١٠٨) المقدسى، أنيس : الروح العلائية،وأثرها فى أدبنا الحديث - مصدر سابق - ص ص ٢٤٢ - ٢٤٣
(١٠٩) ١ - الإرادة النزوع عن احساس وتخيل
٢ - قوة فيها إمكان فعل أحد المتقابلين على السواء
٣ - عند ديكارت الإرادة مصدر الخطأ لأنها تحكم.
وهبة، مراد : المعجم الفلسفى - مصدر سابق - ص ص ١٤، ١٥
(١١٠) بدوى عبد الرحمن : شوبنهاور - مصدر سابق - ص ١٩٧
(١١١) العقاد، عباس محمود : رجعه أبى العلاء -مصدر سابق - ٢٠٢
(١١٢) لزوم ١/١٧١
(١١٣) وهبه مراد : المعجم الفلسفى - مصدر سابق - ص ٤٢
(١١٤) سقط الزند ١٠١٨/٣
التبريزى : مجده فعل الجميل الذى يذكر به، لا ما فعله جده، ولا ما يفعله ابنائه.
(١١٥) السابق /٧٧٢ .

البطليوسي : العزيمة هي التصميم على الأمر والنفوذ فيه، والعريكة الطبيعة. فيقال فلان لين العريكة إذا كان سلساً، وفلان صعب العريكة إذا كان متعسفاً.

(١١٦) السابق /١٠١٨

البطليوسي : الوجد : الغنى والمقدرة فليس شرف الإنسان بأبائه وغناه، وإنما شرفه بأخلاقه وسجاياه.

(١١٧) طبع Character

١ ـ سيكولوجيا : مجموعة مظاهر السلوك المكتسبة والموروثة التي تميز فرداً عن آخر وقال الجرجاني : أنه الجبلة التي خلق عليها الإنسان

٢ ـ عند أفلاطون : الطبع نتيجة العادة

٣ ـ عند أرسطو : الطبع أقرب إلى الأخلاقي منه إلى العقلي.

٤ ـ عند ابن سينا : هو ملكه يصدر بها عن النفس أفعال ما بسهولة من غير تقدم روية.

٥ ـ عند الغزالي : هو كل هيئة يستكمل بها نوع من الأنواع، وقد يكون الشئ من الطبيعة وليس بالطبع مثل الأصبع الزائدة.

وهبة، مراد : المعجم الفلسفي ـ مصدر سابق ـ ص ٢٥٠

(١١٨) لزوم ٢٧/٢

(١١٩) السابق / ٨٥

التشصص : من شصت المعيشة أي إشتدت وكان فيها نكد

(١٢٠) اليظى، صالح حسن : الفكر والفن في شعر أبي العلاء ـ مصدر سابق ص١٧٣

(١٢١) لزوم ١٦٤/١ : تريع : ترجع

(١٢٢) السابق ٢٧٦/٢

(١٢٣) السابق ١٣٥/١

(١٢٤) السابق/ ١٥٧

(١٢٥) السابق / ١٤٣

(١٢٦) موسى، محمد يوسف : فلسفة الأخلاق في الإسلام ـ مؤسسة الخانجي ـ ط٤ ـ القاهرة ـ سنة ١٩٦٣ ـ ص ص ٣١، ٣٢

(١٢٧) أمين، أحمد : الأخلاق ـ مصدر سابق ـ ص ص ٢١٢ : ٢١٨

(١٢٨) حسين، طه : مع أبي العلاء في سجنه ـ مصدر سابق ـ ص ٧١

(١٢٩) صليبا، جميل : فكرة الخير فى فلسفة أبى العلاء المعرى ـ المهرجان الألفى لأبى العلاء المعرى ـ مطبوعات المجمع العربى ـ مطبعة الترقى ـ دمشق ـ سنة ١٩٤٥ ـ ص ص ٢١٠، ٢١١

(١٣٠) من الصعوبة تحديد معنى الألم لأن التحديد يتضمن التحليل، والألم من العناصر الأولية المكونه للحياة العاطفية، ولكنه بمثابة (حالة مزعجة) نحاول قدر الإمكان أن نتجنبها. فقد إعتبر الفلاسفة أن اللذة لا تتحدد إلا انطلاقاً منه.

رزق الله، رالف : الألم ـ مصدر سابق ص ١٠٥.

(١٣١) شعر القورينائية أنهم مضطرون إلى تغيير فكرتهم الرئيسية فى اللذة والتى جاء بها (ارسيتبوس). فعرف (تيودوروس) الخير بأنه البهجة التى تتوقف على مزاولة الحكمة باعتبارها تتميز عن اللذة.

الطويل، توفيق: مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق ـ مكتبة النهضة المصرية ـ ط١ ـ القاهرة ـ سنة ١٩٥٣ ص ص ٤٤ : ٤٨

(١٣٢) العوا، عادل : مذهب اللذة ـ الموسوعة الفلسفية العربية ـ المجلد الثانى ـ القسم الثانى ـ معهد الانماء العربى ـ ط١ ـ بيروت ـ ١٩٨٨ ـ ص ١٢٢٣

(١٣٣) الطويل، توفيق ـ مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق ـ مصدر سابق ص ص ٣٣، ٣٤

(١٣٤) حسين، طه : مع أبى العلاء فى سجنه ـ مصدر سابق ـ ص ص ٣٩، ٤٠

(١٣٥) الطويل، توفيق ـ مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق ـ مصدر سابق ص ص ٣١٠، ٣١١.

(١٣٦) المصدر السابق : ٢١، ٣٢، ١٢١

(١٣٧) حسين، طه : تجديد ذكرى أبى العلاء ـ مصدر سابق ـ ص ص ١٥٦، ١٥٧

(٢٣٨) لزوم ٢/ ٥٢٧

(١٣٩) حسين، طه : مع أبى العلاء فى سجنه ـ مصدر سابق ـ ص ص ٤١، ٤٢

(١٤٠) الطويل، توفيق : مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق ـ مصدر سابق ص ٢٩

(١٤١) حسين، طه : تجديد ذكرى أبى العلاء ـ مصدر سابق ـ ص ٢٨٣

(١٤٢) العبد، عبد اللطيف: أصول الفكر الفلسفى عند الرازى ـ مكتبة الانجلو المصرية القاهرة ـ سنة ١٩٧٧ ص ص ٢٢٩، ٢٣١

راجع ايضاً : الملحق الأول فى نهاية الكتاب : ص ص ٣٠٠: ٣٠٤

(١٤٣) انظر : الطويل، توفيق: مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق ـ مصدر سابق ـ ص ١٠٠ ـ ١١٢ ـ والموسوعة الفلسفية المختصرة ـ مصدر سابق ـ ص ص ٤١٩ : ٤٢٣

(١٤٤) لزوم ١/ ١٧١

(١٤٥) المذهب المثال أو التصورى Idealism حيث يقتصر لفظ المثالية على النسبة إلى نظرية أفلاطون فى المثل، والنسبة إلى المثل الأعلى، وأن نقول (تصورية) فهذا دلالة على المذهب الذى ابتدعه ديكارت، وتابعه فيه الفلاسفة المحدثون إذ يستعملون لفظاً واحداً هو (إيديا لزم) ويضطرون إلى تعيينه بقولهم Id abjectif دلالة على النظرية الافلاطونية و id Subjectif دلالة على المعنى الآخر.

وهبه، مراد : المعجم الفلسفى ـ مصدر سابق ـ ص ص ٣٨٩، ٣٩٠.

(١٤٦) الموسوعة الفلسفية المختصرة ـ مصدر سابق ـ ص ص ٤٠٧، ٤٠٨

(١٤٧) وجود : فصول فى الفلسفة ومذاهبها ـ ترجمة محمود هنا ـ ماهر كامل ـ مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة ـ سنة ١٩٥٦ ص ص ١٨٨ : ١٩٤

(١٤٨) امين، أحمد : الأخلاق ـ مصدر سابق ـ ص ١٧٦ : ١٧٨

(١٤٩) جاد المولى، محمد أحمد : المعرى مثله الأعلى للأخلاق ـ مجلة الهلال ـ الجزء التاسع من المجلد السادس والاربعين ـ يوليه سنة ١٩٣٨ ـ دار الهلال ـ القاهرة ـ سنة ١٩٣٨ ص ١٠٣٨.

(١٥٠) صليبا، جميل : فكرة الخير فى فلسفة أبى العلاء ـ مصدر سابق ـ ص ص ١٨٨ : ١٩٤

(١٥١) أمين،أحمد : نظرة أبى العلاء ـ مجلة الهلال ـ الجزء الثامن من المجلد السادس والاربعين ـ يونية ـ سنة ١٩٣٨ ـ دار الهلال ـ القاهرة ـ سنة ١٩٣٨ ص ٨٥٧.

(١٥٢) سقط الزند ٢/ ٤٧٣

التبريزى : رامه يرومه إذا طلبه، والمرام : المطلب.

الخوازمى : ان عدوك على ما فيه من العناد سلم لك الكمال، فهو يجتهد أن يدرك فى المجد شأنك.

(١٥٣) السابق ٣/ ٩٨٩ البطليوسى : البنان : الاصابع العسجد : الذهب

(١٥٤) السابق ٤/ ١٥٤٣

الخوارزمى : هو أبو أحمد عبد السلام بن الحسين بن محمد البصرى ولد سنة ٣٢٩ وتوفى سنة ٤٠٥ وكان صدوقاً أديباً من أحسن الناس تلاوة للقرآن، وإنشاداً للشعر. فيقول له المعرى احفظ ما بينى وبينك من الذمام، واخصك على البعد بالسلام، لأن من الكرم رعاية الصداقة على الاجتناب لا على الاقتراب.

(١٥٥) السابق : ٢/ ٩٠٩، ٩١٠

البطليوسى : الجثمان : الشخص، والكرى : النوم والسهد ضده، وذيل الثوب آخره، والردن : الكم، وأراد بطهارة الجسم عفة جوارحه عن المحرمات وبطهارة النفس بعدها عن الأخلاق المذمومة، ومعنى قوله (سهد المنى) أى أنه إذا سهر فى شئ يتمناه لم يسهر إلا فيما لا تبعه فيه، ومعنى طهارة الكرى أى أنه تعود إجتناب المحارم فى اليقظة وفى النوم..

الفصل الرابع

الأخلاق بين الفلسفة والدين عند المعرى

١ ـ عقيدة المعرى بين الإيمان والفكر
٢ ـ قضية الخير والشر
٣ ـ الإنسان بين الجبر والإختيار
٤ ـ الثواب والعقاب (قضية التكليف)
٥ ـ الأخلاق الإجتماعية عند المعرى
٦ ـ الأخلاق السياسية عند المعرى

١ ـ عقيدة المعرى بين الإيمان والكفر

تعددت الآراء[١] وتشعبت فيما يتعلق بعقيدة 'المعرى'، فهل هو مؤمن بالله وكتبه ورسله واليوم الآخر وكل ما يتعلق بالإسلام. أم هو كافر بكل هذه الأمور؟

وإذا كنا قد بدأنا هذا الفصل بذلك الموضوع، لأنه من المعروف أن آراء المفكر ونظرياته لابد أن تنبع من داخله، فهى آراء متعلقة بذاته ومعتقداته. فلا يمكن للإنسان أن يعبر عن أشياء لا تمت إليه بصلة، وينجح فى التعبير عنها. فالصدق فى التعبير، وسلامة البناء الفكرى وإتساقه مع جزيئاته، لابد أن يلقى بتأثيره الكبير على الآخرين والعكس بالعكس.

ولهذا وجدنا أن شرح عقيدة 'المعرى'- وخروجنا منها برؤية موضوعية، وحكم سليم - شئ ضرورى فى البناء الأخلاقى الذى وضعه 'المعرى' فى شعره ونثره، وسوف نشرح هذه العقيدة من خلال عرض الآراء التى قالت بإيمانه، والتى أنكرت إيمانه، ثم نعقب بما نراه من خلال البحث فى عقيدة 'المعرى'.

أ ـ المعرى داخل دائرة الإيمان

سنعرض فى هذا الموضوع عدة نقاط تفصيلية هى :

١ ـ الله والنبوة فى الدين الإسلامى :

هناك فرق بين الإيمان والإسلام فى التفسير[٢]. والإسلام قد يرد بمعنى الاستسلام ظاهراً، ويشترك فيه المؤمن والمنافق فقد قال الله تعالى:

"قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الإيمان فى قلوبكم"[٣]

ولوحدانية الله فى التفكير الإسلامى مكانة عالية[٤]. وهى تشمل الوحدة فى الوجوه أى أنه إله واحد، فليس فى الإسلام تعدد آلهه بأية صورة من الصور، وتشمل الوحدة فى التركيب. فليس الله مكوناً من أجزاء، وتشمل الوحدة فى العبادة، فليس هناك معبود إلا الله وتوحيد الله وعبادته دون سواه تكسب المسلم الأنفة والشجاعة ما دام يدرك أنه لن يصيبه إلا ما كتب الله له قال تعالى :

"قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا"[٥]

وقد حكم القرآن الكريم العقل فى مسألة التوحيد، وثبت بأسلوب منطقى أن خالق الكون لابد أن يكون واحداً. قال تعالى :

"لو كان فيهما ألهه إلا الله لفسدتا"[٦]

ولكن قد يعجز العقل[٧] عن إثبات أمور هامة خاصة بالدين، ولا ينبغى علينا فى هذه الحالة إنكار الله وعلينا بالأدلة النقلية التى تثبت وجوده قال تعالى :

"الذى خلق الأزواج كلها وجعل لكم من الفلك والأنعام ما تركبون لتستوا على ظهوره، ثم تذكروا نعمة ربكم إذا استويتم عليه وتقولوا سبحان الذى سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين"[٨]

"الحمد لله الذى خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون"[٩]

وبالنسبة لصفات الله فى الدين الإسلامى[١٠] نرى أن ذات الله توصف ولا تدرك، فالله سبحانه وتعالى خالق الكون وطبيعة الخالق مخالفة لطبيعة المخلوق، وهذه الصفات كلها تصور الكمال المطلق.

ومع الإيمان بالله لابد من الإيمان برسله وملائكته واليوم الآخر. وأن محمد (ص) خاتم الرسل. فقد نص القرآن الكريم[١١] على أنه يجب على المسلم أن يعترف بالرسل السابقين. وما جاءوا به من مبادئ. قال تعالى :

"آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنين كل آمن بالله وملائكته ورسله لا نفرق بين أحد من رسله"[١٢].

وما جاء به الرسل السابقون يحتم علينا أن نصل إلى حقيقة ما جاءوا به، ويقتضى ذلك إزالة الخرافات التى أدخلها بعض أتباع هذه الديانات على دياناتهم. هذا وقد جاءت الآيات تؤكد على مضمون رسالة محمد (ص) وانها خاتمة الرسالات وهى :

"وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً"[١٣]

"يا أيها الناس إنى رسول الله إليكم جميعاً"[١٤]

٢ ـ الدين عند 'المعرى'

الدين عند 'المعرى' على وجهتين الأول[١٥] : وصفى أى نظام بشرى قائم على مراسم وفرائض، وهذا باب للإختلاف بين الناس ولنشأة التحزب والتنافر بينهم،، والتباغض وسفك الدماء وفى ذلك يقول :

إن الشرائع القت بيننا إحنا

وأودعتنا أفانين العداوات[١٦]

والثانى : روحى عملى، وهو رياضة النفس على عمل الخير، والتمسك بالفضيلة والتعالى عن الأطماع والشهوات.

وهنا نرى أن 'المعرى' يرى فى الدين أنه ليس مجرد النظر والتمسك بالمظهر الخارجى له، ولكنه على الحقيقة السلوك الدينى أى اتباع

الخير والفضائل ولا يعنى هذا انكاره للشرائع والفرائض. وهذا ما سنراه فيما بعد.

والآن فلنتعرف على صفات الفكر الدينى عند 'المعرى' والذى اتسم بصفتين هما :

أولاً : أنه غالباً ما كان يتصدى بالعقل مجرداً فيتخذه مقياساً لقضايا هى بطبيعتها فوق طاقة ذلك العقل، ومن ثم كان يتعين التعامل معها لا من خلال قدرات العقل فحسب بل عبر تألقات الوجدان.

ثانياً : أنه تبعاً لذلك لم يستطع أن ينفذ بالعقل وحده إلى جوهر الدين، أى دين – من حيث هو – كما أنه غالباً ما كان يأخذ الأديان بتزايدات وتفسيرات ليست من حقيقتها، وإنما هى من صنع أشباه الفقهاء والرهبان. وأن أخطر ما فى الأديان هو بطبيعته من العمق والخفاء بحيث يحار فى كنهه العقول اليقظة.

فقد كان 'المعرى' على يقين من وجود خالق، ولكنه كان يقيناً عقلياً صرفاً، من حيث أن عقله حتم عليه "إستحالة وجود الخلق والكون دون خالق قادر، وكان 'المعرى' يفتقد هنا الحدس الصوفى[١٧].

ومما سبق ندرك أن 'المعرى' لم يفصل بين العقل والدين فهو رجل عقل ودين فى آن واحد. وهو عندنا استطاع أن يتعرف جوهر الدين فى حدود عقله، ومالم يتعرف عليه من خلال نوافذ هذا العقل كان الشرع والإيمان القلبى طريقه فى ذلك.

وإذا أخذنا مثال لرؤية 'المعرى' العقلية فى الدين اليهودى لوجدنا أن تراث اليهود قد يكون فى ظاهرة على غير حقيقته وإذا خضع لمعيار العقل تكشف عن إستحالات غير مقبولة[١٨].

وسنعرض بعض أبيات للمعرى توضح لنا الرؤية السابقة فى تعارض الدين مع العقل فى بعض الأحيان.

والعقل يعجب، والشرائع كلها

خبر يقلد ولم يقصه قـــائس(١٩)

اثنان أهل الأرض: ذو عقل بلا

دين، وآخر دين لا عقـل له(٢٠)

وإذا ما سألت أصحـــاب دين

غيروا، بالقياس ما رتبـــوه

لا يدينون بالعقول، ولكـــن

بأباطيل زخرف كذبـــوه(٢١)

ثم يقول فى تلاحم العقل والإيمان :

وجدنا اتباع الشرع حزماً لذى النهى

ومن جرب الايام لم ينكر النسخـا(٢٢)

وتعليلنا للأبيات التى أتـى بها 'المعرى' فى المفارقة بين الدين والعقل أن هناك طوائف فى الدين لم ينتهجوا الدين على أصوله المعروفة بل حادوا عنها كثيراً، وتناقضوا فيها، وخاصة فيما يتعلق بالنظر والعمل فى مجال الدين، فالدين سلوك وطريقة وليس مجرد شعائر وطقوس، كما لا ينبغى علينا أن نتجاهل كثيراً من المفارقات فى مجال الدين، والتى تجعلنا فى حالة حيرة دائمة ويكون تفسيرنا لها إما عن طريق العقل، أو بتركها نهائياً بموقف لا أدرى، أو الإيمان بها على ما هى عليه.

وإن كان ما يشغل 'المعرى' فى أمور الأديان هو إعمال العقل فيها مع النقل حتى تترسخ فى الإنسان العقيدة، ويصدر عنه السلوك الأخلاقى الدينى دون قسر أو مجرد تقليد.

٣ ـ أدلة 'المعرى' على وجود الله

كان 'المعرى' شديد الإيمان بالله. ولكن ايمانه لم يكن ايماناً وجدانياً فحسب بل كان ايماناً عقلياً أيضاً وللمعرى أدلته على وجود الله وهى[٢٣] :

١ ـ **الدليل الأول** :هو دليل الحكمة والعناية، وخلاصته أن فى العالم نظاماً وترتيباً يدلان على وجود خالق حكيم فيقول :

فساد وكون حادثان كلاهما

شهيد بأن الخلق صنع حكيم[٢٤]

٢ ـ **الدليل الثانى** : هو دليل البرهان، وخلاصته أن الملحد بحشر الأجساد ملحد بالله، فإذا آمن الإنسان بالحشر لم يخسر شيئاً. وإذا جحده خسر كل شئ.

وصفات الله عند 'المعرى' هى نفسها الصفات التى وردت فى القرآن الكريم فهو عنده واحد وقادر وعادل وحق. خلق العالم ونظمه ورتبه. وكما خلق الله الأجسام خلق الأرواح. وجميع هذه الأسماء التى أطلقها 'المعرى' على الله متفقة من الأسماء التى نجدها فى القرآن الكريم إلا أن 'المعرى' يعتقد مع ذلك أن هذه الصفات لا تطلق على الله والإنسان بمعنى واحد. فقد أراد تنزيه الله عند كل ما يوصف به المخلوق. ويقول 'المعرى' فى أبيات القدرة بيت إسلامى الروح[٢٥].

انفرد الله بسلطانه

فما له فى كل حال كفاء

ما خفيت قدرته عنكم

وهل لها من ذى رشاد خفاء[٢٦]

فالبيت يماثل قول الله عز وجل "قل هو الله أحد"[٢٧] فأثبت له الوحدانية والقدرة بلفظ القرآن. ويقول (فما له فى كل حال كفاء) وهو قوله تعالى :

"لم يكن له كفوا أحد"[٢٨]

وإذا كان 'المعرى' إسلامى النزعة فيما أثبت لله من القدرة الشاملة والوحدة المطلقة، إلا أنه يفارق المسلمين ويوافق من اليونانيين أرسطو طاليس فى إثبات أن الله عز وجل ساكن غير متحرك. أما المسلمون فينزهون الله عن أن يوصف بالسكون أو الحركة، لأن السكون عجز والحركة عرض. فقد قال 'المعرى' فى ذلك :

أما ترى الشهب فى أفلاكها انتقلت

بقدرة من مليك غيـــر متنقل[٢٩]

والحركة التى نفاها 'المعرى' عن الله هى الحركة المادية بدليل أنه أثبتها للكواكب ونفاها عن الله. ولم يقرر المسلمون هذا لإنهم لا يعترفون بهذه الحركة التى يراها أرسطو ولا يعرفون إلا الحركة المادية[٣٠]. وهنا نلمس بوضوح النزعة التوفيقية عند 'المعرى' بين الفكر الإسلامي والفكر اليونانى.

وقد كان 'المعرى' يعظم القرآن[٣١] وينكر جواز النسخ عليه ويصفه وصفاً بديعياً لا يصدر إلا عن قلب مؤمن. كما أنه لم ينكر شيئاً من الأحكام الشرعية[٣٢] أما فيما يتعلق بالصلاة[٣٣] كركن أساسى فى الإسلام فنجده كان مواظباً عليها فى أوقاتها وفى شعره كثير من ذلك حيث يقول :

خذوا سيرى فهن لكم صلاح

وصلوا فى حياتكم، وزكوا

ولا تصغوا إلى أخبار قوم

يصدق مينها العقل الأرك[٣٤]

من كل ما سبق ندرك أن يقين 'المعرى' فى وجود الخالق سبحانه يقين مسلم لديه من الشك والريبة[٣٥]. فالمعرى لم يستثن من الشك سوى المطلق سبحانه وتعالى. فإذا كانت المطلقات هى كل ما لا يدرك بالتفكير المباشر او بالحواس، فمن الممكن أن يكون الخالق سبحانه وتعالى هو المطلق الأكبر. إذ أن الإنسان فى كل مظاهر نقصه وضعفه وإنتهائه من جهل ومر ض وشيخوخة لابد له من الكامل المطلق وهو الله سبحانه وتعالى. فكل محاولات الإنسان إنما تهدف إلى التشبه والتقرب من هذا الكمال المطلق ولذلك فهو يقول فى حقيقة الموت :

أزول وليس فى الخلاق شك

فلا تبكوا على ولا تبكوا[٣٦]

٤ ـ موقف 'المعرى' من النبوة :

إنتقد 'المعرى' فى موقفه من النبوة عندما قال (ان العقل نبئ)[٣٧]. والحقيقة أن هذه المسألة هامة. وقد أقام فيها الخلاف بينه أئمة الكلام، وإنقسم أهل السنة إلى قسمين، فذهب جمهور الماتريدية وعامة مشايخ سمرقند إلى أن الله لو لم يبعث للناس رسولاً لوجب عليهم وبعقولهم معرفة الله ووحدته، فى حين ذهب مشايخ الأشاعرة إلى أنه لا يجب ايمان، ولا يحرم كفر قبل بعث الرسل.

وهناك من يدافع عن 'المعرى' فى هذا الشأن ويرى أنه لم يقصد بيان مذهبه أو شرح معتقده بل جرى مجرى الشعراء فى أفانينهم الشعرية من الخيال والكذب[٣٨]،فهو يقولون مالا يفعلون، ولايمكن أن يحكم على 'المعرى' بصحة ايمانه بالرسل والنبوات إلا من أقواله المثبته فى ذلك.

وإذا كان فى ظاهر أقواله ما يناقض أقواله الأخرى مؤول بما يحتمله لفظة، وكثيراً منها لم يرد به الطعن فى الأديان نفسها، بل أراد أهلها ومنتحليها لتفريطهم أو إفراطهم.

وإن كنا نوافق على النقطة الثانية، وهى المتعلقة بالهجوم على منتحلى الأديان الذين يمارسون الكذب والنفاق، ويتظاهرون بعكس ذلك، إلا أننا لا نوافق على النقطة الأولى والمتعلقة بكون 'المعرى' لم يقصد بياناً لمذهبه ومعتقده وأنه جرى مجرى الشعراء فى الخيال والكذب. فالحقيقة عندنا أن 'المعرى' أعرب عن معتقده فى أكثر من موضع وبصراحة بالغة. كما أننا لا نؤمن بالمقولة التى ترى أن (أعذب الشعر أكذبه) فالصدق فى الأدب شئ جميل، وخاصة فيما يتعلق بالأمور الحياتية والاعتقادية الهامة التى تمس الفرد، حيث لا يجوز عليها الأفانين والأكاذيب و'المعرى' لم يمارسها فى شعره.

وإن كان البعض قد تمسك بأشعار قليلة للمعرى تشير إلى الكفر[٣٩] إلا أن الحقيقة أن أشعاره حفلت بالشعر الدينى الذى يدحض فكرة اتهامه فى دينه. فقد امتلأت بذكر الأنبياء والصحابة والتابعين فى أساليب فنية داعية إلى التأسى بهم والتشبه بأخلاقهم. فقد فضل 'المعرى' محمد (ص)[٤٠] على سائر الأنبياء. كما يؤثر الإسلام على سائر الشرائع وسبب ذلك كما ذكر هو أن الإسلام دين عمل إجتماعى حث على الورع، واقتصد فى فرض العبادات وحرم الخمر،ة وجاء بالمثل العليا.

٥ ـ موقف المعرى من الديانات :

لم يهاجم 'المعرى' الديانات كما رأى البعض وإنما هاجم أصحابها، وفرق أن يهاجم الإسلام والمسيحية واليهودية، وأن يهاجم المسلمين والنصارى واليهود فقد إختلف أصحاب كل دين، وتفرقوا فرقاً

وقد عدد "الأسفرايني" المعاصر "لأبي العلاء" الفرق الإسلامية وهي ثلاثة وسبعين فرقة واحدة فقط هي الناجية والباقون في النار[٤١].

ولكن في نفس الوقت فإن 'المعري' قد مدح الإسلام من بين هذه الأديان وفضله عليها حيث يقول :

وإن لحق الإسلام، خطب يغضه

فما وجدت، مثلاً له نفس واجد[٤٢]

كما مدح النبي(ص) فقال :

دعاكم إلى خير الأمور محمد

وليس العوالي في القنا كالسوافل

حداكم إلى تعظيم من خلق الضحى

وشهب الدجى من طالعات وآفل[٤٣]

٦ - الأدلة الإيمانية عند 'المعري' من خلال شعره ونثره

أ - في رسالة الغفران :

في رسالة الغفران جوانب إيمانية كثيرة، ومنها على سبيل المثال حين عرض له مثلاً أن يأتي بالجن المؤمنين في جنة الغفران ليسمع أشعارهم أحتاط فأشار إلى ما جاء عنهم في سورتي الجن والأحقاف، أستأنس بآيات النعيم في الآخرة، فضلاً عن كونه فقد عقد الأمر كله من بدء الرحلة بمشيئة الله، وصرح بأنها على سبيل التمني والدعاء. وقد أوضح 'المعري' في رسالة الغفران المعادلة الصعبة والتي تتمثل في صوفية أبي العلاء وشهوانية ابن القارح و'المعري' ينفي مظنة التباس عالمه الخاص بالحياة الآخرة في عقيدتنا الدينية[٤٤].

وفي جنة الغفران "لأبي العلاء" وجحيمه ملامح واضحة من الجنة والجحيم في القرآن[٤٥]، ولا مجال للتردد في القول بأنه أخذ مادته لعالمه

الآخر من القرآن الكريم. وما فى الجنة من ماء غير آسن. وأنهار من لبن لم يتغير طعمه، وأنهار من عسل مصفى قال تعالى :

يطوف عليهم ولدان مخلدون بأكواب وأباريق وكأس من معين لا يصدعون عنها ولا ينزفون وفاكهة مما يتخيرون ولحم طير مما يشتهون وحور عين كأمثال اللؤلؤ المكنون"(٤٦).

كما سمى دار العذاب فى عالمه الآخر بأسمائهم القرآنية وهى النار، والجحيم، وجهنم. واستعمل أيضا السعير، والزبانية، والأغلال، والسلاسل. وهنا نلمس أن 'المعرى' لم يستطع أن يتمثل عالمه الآخر بمعزل عما رسخ فى عقيدته ووجدانه من الصور القرآنية للحياة الآخرة. فقد صاغ عالمه الآخر صياغة فريدة تجعله علائياً خالصاً لا مكان فيه لغير الشعراء واللغويين، وهو هنا أيضاً متأثر بعالمه النفسى.

وقد حشد 'المعرى' لابن القارح كثيراً من اللذات المادية والمتع وأجرأ مشاهد اللذة،ولكن ذلك لا يدل على أن 'المعرى' كان مسرفاً ولا جامح الخيال. فقد جاء فى القرآن تصوير لنعيم الجنة ومنها :

"ولهم ما يشاءون فيها ولدينا مزيد"(٤٧)

"حور مقصورات فى الخيام، لم يطمثهن إنس قبلهم ولا جان"(٤٨)

فلم يتجاوز 'المعرى' الحد فيما أتاح "لابن القارح" من نعيم جنته فى الغفران، وان ما يغلب عليها من حس السخرية والتهكم ليس سخرية بالمعتقدات الدينية، وإنما سخرية "بابن القارح" نفسه والتهكم عليه.

أما فيما يتعلق بالجرأة على تقرير مصير الشعراء فى الغفران ما بين الجنة والنار(٤٩)، ولا أحد يدرى مصيرهم غير الله - فإن 'المعرى' أحتاط فى ذلك من التباس عالمه الآخر بالحياة الآخرة كما أنه نبه إلى قصد المشيئة الإلهية.

وليس فى جنة 'المعرى' أى شاعر ملحد أو زنديق بل فيها شعراء من الصحابة، ومن ذوى العقيدة القوية[٥٠]. وقد كان كل شعراء جنة "أبى العلاء" وجحيمه من الجاهلية وصدر الإسلام، وليس معهم من الأمويين غير "الأخطل" ومن العباسين غير "بشار بن برد" وكلاهما فى أسفل جحيم الغفران، أما اللغويون والرواه الذين أدخلهم جنته، وهم بحكم الواقع التاريخى ظهروا فى العصر العباسى الأول، هم الذين حفظوا تراث الفصحى وأصلوا علوم اللغة العربية لغة الإسلام ديناً ودولة.

ب ـ فى الفصول والغايات:

فى هذا الكتاب نوعان من أنواع التقرب إلى الله ولوناً من ألوان العبادة والثناء عليه[٥١]. ولكن 'المعرى' يعبد اله ويتقرب إليه كما يريد هو ويختار لا كما يريد الناس ويختارون.

فهو يثنى على الله ثناء الإنسان الحر الذى جمع بين خصلتين متناقضتين هو حر فلا يمنعه شئ من أن يتحدث إلى ربه حديث المؤمن به يصارحه بما فهم وبما لم يفهم، ويجاهر بما رضى وبما لم يرضى. هو مؤمن بالله، ولكنه مؤمن بعقله أيضاً. حيث يقول فى الفصول والغايات (لله المن والطول، شاهد ما غاب ولن يغيب، وقديماً ليس لابتدائه وجود، تقاصر لأوليته طوال الأعمار، وكالأخيلة إذا حدثتك عنها النظرة وكذبتها الثانية عنده أعمار النسرين[٥٢].

كما يقول : " إن الله هو الملك، لا يهلك ولكن يُهلك، والفلك بعض ما يملك والطرق إلى طاعته تنسلك، فخاب من يشرك"[٥٣].

ويقول أيضاً فى الثواب والعقاب "استغفر من لا يغرب عليه الغفران، لو كانت الذنوب سودا صارف بشرتى كحلك الغراب، وأصبح دمى كالحبر المستنعت للكتاب"[٥٤].

جـ - فى اللزوميات:

كان 'المعرى' فيها مؤمناً بالله وكتبه ورسله، وإنما كانت تقع له فى بعض الأحيان أحوال يضيق بها صدره فينفث نفثات يوهم ظاهرها بالإلحاد ولكن من يذهب إلى التنزيه إلى الحد الذى لا يتصور فيه إعتقاد التجسيم لا يتصور فيه الإلحاد(٥٥).

وهناك من يرى أن 'المعرى' رأى رأى الفلاسفة اليونان(٥٦) فقد سلك طريقهم فى الفلسفة الطبيعية والرياضة، كما سلك طريقهم فى الفلسفة الإلهية فأثبت الله وأقربه فقال فى اللزوميات :

اثبت لى خالقاً حكيماً

وليت من معشر نفاه(٥٧)

واللزوميات ممتلئة بما قال 'المعرى' فى إثبات الله وتمجيده ووصفه بما ينبغى أن يوصف به من صفات الكمال. وإن كان هناك بيت للمعرى يحتاج إلى شئ من البحث حيث قال :

أما الاله فأمر لست مدركـــه

فأخذر لجهلك فوق الأرض إسخاطاً (٥٨)

ويدل ظاهر البيت أن 'المعرى' لم يعرف اللــه ولا يثبتــه وإن اعترف به فى كتبه فإنما يفعل ذلك على سبيل الاحتياط والتقيه(٥٩). ولكن فى الحقيقة أنـه يجهل كنـه الإلـه وحقيقتـه، ولا يستطيع أن يحدده تحديداً منطقياً، ولا أن يجلى ماهيته للناس. وإن كان الحق الذى لا شك فيـه أن حقيقة الله أمر قد انقطعت بيننا وبينه أسباب التحديد المنطقـى. وإنما الذى يدرك آثار تشير إلى وجوده. "فأبو العلاء" يثبت القدرة العامة الشـاملة للـه. وهو ما يتفق عليه الفلاسفة والمسلمون وعامة أهل الديانات السماوية فهو يقول:

للمليك المذكرات عبيد

وكذاك المؤنثات إماء[٦٠]

٧ ـ آراء بعض المدافعين عن عقيدة أبى العلاء :

دافع البعض عن 'المعرى' فى قوله بقدم الزمان.

ارى زمناً تقادم غير فـان

فسبحان المهيمن ذى الكمال[٦١]

فهو لا يقول هنا أن الزمان قديم ليس له بدء كقدم الله تعالى وإنما يقول أنه تقادم وطال به العهد. ثم جعل الله سبحانه مهيمناً ومسيطراً عليه. ويعتبر هذا هو الأصل الخامس فى فلسفة 'المعرى' (فى حدوث العالم) أما الأصل السادس فهو الإيمان بالله. وملائكته ورسله واليوم الآخر[٦٢].وقد تحدث شيخ الإسلام الهكارى بعد ما تحدث إلى 'المعرى' وسأله أصحابه عما رآه وعن عقيدته فقال : (هو رجل من المسلمين) [٦٣].

وهناك من يتمسك بأبيات للمعرى يدل ظاهرها على الإلحاد وإذا وجدوا أبيات تدل على حسن العقيدة أهملوها. والحقيقة أن الأدلة إذا تعارضت تساقطت ووجب علينا أن نلتمس سبيلاً آخر لا يضاح هذه الناحية. وليس لدينا إلا حياة 'المعرى' العملية. فقد كان صواماً قواماً صالحاً نقياً زاهداً[٦٤].

كما أن الحكم بالتكفير حكم شرعى وللأحكام الشرعية طرق معروفة وشروط وهى : [٦٥]

١ ـ لا يجوز أن يحكم على الإنسان بالكفر إلا إذا أنكر أمراً معلوماً عن الدين

٢ ـ الحكم على إنسان بالكفر بسبب قوله لا يكون صحيحاً إلا إذا اثبت بدليل صحيح أنه تكلم فى ذلك القول وعلى هذا الوجه.

٣ ـ الدليل لا يكون موجباً إلا إذا كان صريحاً فى دلالته على التكفير سالماً من الاحتمال والمعارضة.

وهناك من يرى أن أشعار الحيرة والتردد فى لزوميات 'المعرى'[٦٦]. إنما كانت نتاجاً لنفس حائرة لا لنفس ملحدة والفرق واضح بين الحيرة والإلحاد، لأن الحائر إنما يبحث ويفكر ويوازن. أما الملحد، فقد بنى نتيجته على أساس من الاستقرار العقلى.

و'المعرى' عند البعض ليس براهمياً، أو مزدكياً، أو قرمطياً[٦٧]. فمن قال أنه براهيما فلأن 'المعرى' لم يأكل اللحم خمساً وأربعين سنة. ولكن 'المعرى' لا يعتقد أن أكل اللحم محرم، إنما تركه اجتهاداً فى التعبد ورحمة للمذبوح أما كونه مزدكياً فهذا شئ غريب لأن "مزدك" كان يستحل المحارم والمنكرات ويسوى بين الناس فى الأموال والنساء، ويأخذ امرأة هذا ويسلمها للآخر. وأبو العلاء يتشدد فى منع هذا. فقد منع المرأة من الخروج إلى الحمام. وهو يحذر من دخول الوليد عليها فقد قال :

برئت إلى الخلاق من أهل مذهب

يرون، من الحق الإباحة للأهل[٦٨]

أما كونه قرمطياً فلا يقل غرابة عن نسبته إلى المزدكية، لأنه لعن بعضهم وكفرهم فى رسالة الغفران وقال فى اللزوميات أيضاً.

يرتجى الناس أن يقوم إمام

ناطق فى الكتيبة الخرساء[٦٩]

والحقيقة أن 'المعرى' هاجم الباطنية، ومنهم النصيرية فى قولهم بالتناسخ، وأنكر على الحاكمية عبادتهم للحاكم بأمر الله، وأنكر على القرامطة إباحتهم للمنكرات وفى هذا رد على القول بأن 'المعرى' ينتمى إلى الشيعة وفرقتها (النصيرية).

وسوف نعرض فى النهاية بعض أبيات للمعرى توضح لنا صدق العقيدة وسلامة الدين فيقول فى الوحدانية:

إذا قومنا لم يعبدوا الله وحده

بنصح، فأنا منهم بــراء(٧٠)

فلو يرجى مع الشركاء، خير

لما كان الإله بلا شــريك(٧١)

حكم تدل على حكيم قــادر

متفرد، فى عزة بكمــال(٧٢)

وفى صفات الله يقول :

ربى متى أرحل عن عالمـــى؟

فأنت بالناس خبير عليـــم(٧٣)

وفى تنزيه الله عن الشبه يقول :

تشابهت الأشياء طبعاً وصورة

وربك لم يسمع له بشبيـــه(٧٤)

ويستهجن من يؤمن بالله ولا يؤمن بالنبوة فيقول :

أقروا بالإله واثبتوه وقالوا : لا نبى ولا كتاب(٧٥)

ب ـ 'المعرى' خارج دائرة الإيمان :

تعد ظاهرة الإلحاد(٧٦) من أخطر الظواهر فى تطور الحياة الروحية، وهى أيضاً ظاهرة ضرورية النشأة فى كل حضارة حينما تكون فى دور المدنية، وإنما تختلف وفقاً لروح الحضارة التى إنبثقت فيها. وقد كان الإلحاد الغربى بنزعته الديناميكية هو ذلك الذى عبر عنه "نيتشه" حين قال (لقد مات الله) والإلحاد اليونانى هو الذى يقول إن الآلهة المقيمين فى المكان المقدس قد ماتت فإن الإلحاد العربى هو الذى يقول "لقد ماتت فكرة

النبوة والأنبياء"، ذلك لأن الإلحاد العربى كان لابد أن يصدر عن الروح العربية، وما تضعه هذه الروح من صلة فى تدينها الخاص بين الله والعبد.

ولهذا كان الأنبياء وهم الوسيط بين الله والإنسان يلعبون أخطر دور فى الحياة الدينية عند العرب، وهذا يفسر لنا السر فى أن الملحدين العرب إنما إتجهوا جميعاً إلى فكرة النبوة وتركوا الألوهية(٧٧).

هذا وقد تفشت الزندقة والإلحاد فى العصر العباسى(٧٨) عصر "أبى العلاء" لأسباب(٧٩) : منها أن الزندقة بمعنى الشك والإلحاد تقترن عادة بالبحث العلمى، وهو فى هذا العصر أظهر شئ، حيث انتشرت فيه مذاهب الكلام والجدل الدينى حول المسائل الأساسية فى الأديان. وقد انساق الخلفاء إلى مطاردة الزنادقة إستجابة لنزعاتهم الدينيــة، ومنهم "المهدى" و"هارون الرشيد" و "المأمون" و "المعتصم" وغيرهم.

الأدلة على إلحاد 'المعرى':

يقول الوردى فى تاريخه(٨٠) وكنت أتعصب له لكونه من المعرة ثم وقفت له على كتاب استغفروا أو استغفرى فابغضته، وازددت عنه نفرة ونظرت له فى كتاب لزوم ما لا يلزم فرأيت التبرى منه احزم"

وقد استند البعض إلى أقوال 'المعرى' فى وجود الله داخل الزمان والمكان كدليل على الحاده(٨١). حيث لم يستطع 'المعرى' أن يتصور وجوداً خارج الزمان والمكان، وزعم أن من خالف ذلك ليس له عقل فيقول :

قلتم : لنا خالق قديم

قلنا: صدقتم كذا نقول

زعمتموه بلا مكان

ولا زمان ألا فقولوا

هذا الكلام له خبئ

معناه ليست لنا عقول(٨٢)

وإن كان 'المعرى' يرى فى الزمان معنى ربما ضاقت اللغة عن التعبير عنه، أو لم يكن من ألفاظها ما يدل عليه فالزمان موجود عنده قبل الفلك لأن 'المعرى' يرى قدمه(٨٣)، وإنما يريد بالزمان مجرد الاستمرار ذى الصورة الواحدة، الذى لا ينقسم إلى ليل ولا نهار، ولا يقاس بشهر أو عام فالوجود فى نفسه استمرار حيث يقول :

الله أكبر لا يدنو القياس لـه

ولا يجوز عليه كان أو صارا(٨٤)

وقد رأى البعض إتهام 'المعرى' بالالحاد من زاوية (العناية الإلهية) فالعناية الإلهية موجودة، ولكنها عند رجال الدين تعنى أن لله عناية خاصة بالبشر، كما يفضل رجل على آخر. أما رجال الفلسفة المادية فيرون أن هذه العناية موجودة ولكنها ليست شيئاً أكثر من جريان قوانين الطبيعة جرياناً حكيماً عاماً وبالرأى الثانى كان يدين 'المعرى'(٨٥).

وان كنا نخالف الرؤية السابقة فلم يكن 'المعرى' عندنا من رجال الفلسفة المادية، وهو مؤمن بالله وبالتالى بعنايته التى شملت البشر أجمعين، وليست هذه العناية عملاً ديناميكياً من قبل الطبيعة وإلا لعبت الصدفة والظروف فيها الدور الكبير.

وهناك من هاجم 'المعرى' فى دينه وجعله يقترب من المذهب الدرزى(٨٦) ولكن الحقيقة أن 'المعرى' هاجم كل المذاهب الباطنية كما عرفنا من قبل. وإن كان 'المعرى' عاصر الدعوة الدرزية، ولكنه أنكر التناسخ، وبالتالى انكر عقيدة التقمص، وقال بالفناء والعدم. وهذا ما يتعارض مع العقيدة الدرزية التى تقول بالتقمص فى الأقمصة الإنسانية

لاستمرار البشر على هذه الأرض، وحتى يظهروا يوم القيامة أطهارا أبراراً، ثم إن 'المعرى' ترك الزواج ودعا إلى قطع النسل لمحو البشرية. أما عقيدة الدرز لا تجعل الزواج متعة، ولا تريد من الدرزى المتدين أن يكثر أولاده، وخصوصاً إذا كان فقيراً، ولكنها أوجبت الزواج وأمرت بالاعتدال فى النسل لحفظ النوع البشرى على هذه الأرض. كما تحامل 'المعرى' على المرأة، أما المرأة فى العقيدة الدرزية فهى منصفة فى مذاهبها. كذلك يخالف 'المعرى' المذهب الدرزى فى القول بالجبر. فقد حمله تشاؤمه على أن يرى الانسان مفيداً بكل مايأتيه، بينما تقوم الدعوة الدرزية على الاختيار المطلق.

فى حين أرجع آخرون الحادة إلى الخلافات التى أوضحها 'المعرى' بين المذاهب فى كل عقيدة[٨٧]، وبين العقائد وبعضها، حيث يرى أن الأخلاق التى دفعت بغير المسلمين إلى التزيد فى دياناتهم هى أخلاق القوم على أيامه حيث يقول :

ولا تطيعن قوماً، ما دياناتهم

إلا احتيال على أخذ الاتاوات[٨٨]

فهو يهاجم ما تصير إليه الأديان على أيدى بعض المنتسبين إليها فتصبح نوعاً من التسلط والجباية باسم الدين.

وهناك من يرجع إلحاده إلى موقفه من رجال الدين[٨٩]. ولكن الحقيقة أن موقف 'المعرى' كان موقف الناقد لأنهم المثل الأعلى للأمة. فهو يغار على الإسلام وهو مفكر جرئ يتناول الأمور الدينية دون خوف، لأنه كان واثقاً بإيمانه وتقواه، ولكنه ينعى رجال الدين المنافقين والمتصوفة المدعين الذين أحالوا الدين إلى تجارة يتكسبون بها. فهو يحمل بعنف على

الفساد والنفاق[٩٠] الذى إنزلق إليه رجال الدين. كما أن ما انحرفوا إليه لا علاقة له بحقيقة الدين وجوهره.

كذلك كان يرى فى تشتت الأديان ما يحيره من أمرها[٩١]. فهؤلاء اليهود تعظم السبت، والنصارى الأحد، والمسلمون عروبة، وما الأيام إلا متساوية كما أنه لا يرى الأحبار، والرهبان، والنساك إلا محتالين للمعاش. والشرائع هى سبب العداوات. فالتوراة لا تؤمن بها إذا كان الخمر فيها حلالاً،ويعجبه زهد الرهبان من النصارى، إلا أنه لا يرى لهم الحق فى أكل أموال الناس بحلال كما ينقد نساك الهند الذين يحلقون رؤوسهم ويطليون أظافرهم، والهنود الذين يحرقون أمواتهم بالنار. كذلك المعتزلة والمرجئة متنافسون فى الدنيا،وزعموا أن الصغائر تخلد فى النار مع أنهم يرتكبون الكبائر. كذلك المتكلمة الذين زعموا أن الله بلا زمان ولا مكان. فكيف تكون المذاهب حق، وكل واحد يحلل شئ وآخر يحرمه؟.

أما فيما يتعلق بموقف 'المعرى' من النبوة[٩٢]. فقد كان مسلكاً أيضاً لاتهامه بالالحاد. فيرى البعض أنه منكراً جاحداً بصحة النبوات. وقد نص على ذلك فى اللزوميات فيقول :

ان الشرائع ألقت بيننا إحنــــاً

وأودعتنا أفانين العدائــــات

وهل أبيحت نساء الروم عن عرض

للعرب إلا بأحكام النبـــوات[٩٣]

هفت الحنيفية والنصارى ما اهتدت

ويهود حارت والمجوس مضللـــة

اثنان أهل الأرض: ذو عقـــل بلا

دين وآخر دين لا عقل لــــه[٩٤]

وروح 'المعرى' هنا ليست روح إنسان مؤمن بالنبوات، وإن كان قد آمن بالله. ولم يختار 'المعرى' الخروج على الأنبياء، وإنما تلك العقيدة لزمته كارها لأسباب ليست غامضة، ومنها سوء الحياة الدينية فى عصره، وكذلك الحياة الخلقية وغيرها من أنواع الحياة العامة. غير أن الخطأ الذى وقع فيه كارهاً من غير شك، هو أنه حمل على الدين ذنب أهله وعاب الشرائع بآثام أصحابها ولكن فى الوقت نفسه لم يقطع 'المعرى' برفض النبوات كلها[٩٥].

وفى الرؤية السابقة نجد تراجعاً وتناقضاً، فهى ترى أن كفر 'المعرى' بالنبوة كان بمثابة عقيدة، والعقيدة كما نعرف هى الشئ الراسخ الذى لا يتزعزع أبداً، ثم تارة اخرى تجعل 'المعرى' متردداً فيما يتعلق بالنبوة فتارة ينكرها وتارة يشك فيها هل هى صواب أم خطأ؟ والحقيقة فى نظرنا أن 'المعرى' لم ينكر النبوة، كما أنه لم ينكر وجود الله من قبل، فالنبوة من عند الله فلا يمكن أن يؤمن بالكل وينكر جزء من أجزائه، فهو رجل العقل والمنطق، ولكن 'المعرى' يبغى الكمال والمثال فى كل شئ فعندما يرى ما هو غير كامل فى كل مناحى الحياة والفكر، يحاول أن يظهر ما فيه من نقائص حتى تكتمل صورته المثالية فى ذهنه. والدليل على ذلك مدحه للدين الإسلامي ورسوله الكريم فى أكثر من موضع.

وسوف نذكر بعض الآبيات التى يدل ظاهرها على الإلحاد مما جعل البعض يستند إليها كدليل على خروج 'المعرى' من دائرة الإيمان:

وهل يأبق الإنسان من ملك ربه

فيخرج من أرض له وسماء

أفيقوا أفيقوا باغواه! فإنما

دياناتكم مكر من القدماء[٩٦]

ويقول فى نعيه على التقليد والمقلدين:

وينشأ ناشئ الفتيان، منا

على ما كان عوده أبــوه

وما دان الفتى بحجى، ولكن

يعلمه التدين أقربـــوه

وطفل الفارسى له ولاة

بأفعال التمجس دربـوه

وبدل ظاهر الإسلام رهط

أرادو الطعن فيه وشذبوه(٩٧)

ويقول أيضاً أن الدين سلوك:

سبح وصل وطف، بمكه، زائراً

سبعين لا سبعاً، فلست بناسك

جهل الديانة من إذا عرضت له

أطماعه، ولم يلف بالمتماسك(٩٨)

وليس عندهم دين ولا نسـك

فلا تغرنك أيـد تحمل السبحـا(٩٩)

الراهب المسجون، فرط عبادة

من حب دنياه الكذوب قولــه(١٠٠)

وفى نهاية هذا العرض لعقيدة 'المعرى' بين الإيمان والكفر يمكننـا استخلاص جوهر هذه العقيدة من خلال النقاط الآتية:

١ ـ إذا حصرنا الأدلة التى تؤكد ايمان 'المعرى' وحسـن عقيدتـه، بالأدلة التى تؤكد العكس سنجد أن الأولى أكثر مـن الثانيـة علـى المستوى الكمي.

٢ ـ على المستوى الكيفى إذا تعمقنا أدلته بطريقة منطقية لوجدناه سليم الايمان قوى العقيدة.

٣ ـ السيرة الذاتية للمعرى وأخلاقياته هى فى حقيقتها مستوحاة من الدين ونابعة من تعاليمه ومثله وأخلاقياته.

٤ ـ 'المعرى' لم يهج الديانات فى ذاتها كديانات من السماء ولكنه هجا منتحليها ولذلك كان قوام الإيمان عند 'المعرى' العمل وليس النظر فقط، فالعمل يتطلب الجهد والمشقة والإيمان الحقيقى هو نزوع الباطن إلى التدين وليس الظاهر.

٥ ـ نظرة إلى عصر 'المعرى' وما كان فيه من تشتت واختلافات بين الفرق والمذاهب بل وبين أصحاب الدين والمذهب الواحد يجعلنا نلتمس له اعزاراً فى نقدهم.

٦ ـ لم تكن عقيدة 'المعرى' كفراً بالنبوات، فهو مصدق لها عامل بها، وقد أوضحنا أدلته عليها ولكنه كره التهافت والتناقض من بعض الفرق فى شأن النبوات.

وفى النهاية نستطيع أن نسلم بأن 'المعرى' مؤمن بالله ورسوله مطبقاً هذا على مجال السلوك عاملاً عقله إلى أقصى درجة. وفى كل هذا نلمس التآزر والتكاتف بين جانبى العقل والنقل فى رؤية 'المعرى' وسوف تكون هذه النتيجة مدخلاً منطقياً لدراسة الأخلاق عند 'المعرى' فى ثوبها النقلى أو العقلى أو التوفيقى.

٢ ـ قضية الخير والشر عند 'المعرى'

سنعرض فى هذا الموضوع ثلاثة نقاط أساسية وهى : قضية الخير ثم قضية الشر، ثم العلاقة بين الخير والشر كما يراها "'المعرى'".

أ ـ قضية الخير:

من المعروف أنه مهما تعددت أنواع الفضائل، ومهما كان من اختلاف أشكال الضمير أو الشعور الأخلاقى. فإن من شأن (الخير) بالضرورة أن يوجد بين تلك الأنواع العديدة من الفضائل، فى حين أن المظهر الأول للشر هو الانفصال والأنقسام والتنافر "والواقع أن العلاقة بين الخير والوحدة وثيقة كما أن العلاقة بين الشر والتعدد وثيقة أيضاً"(١٠١).

ولهذا فإن البحث فى فكرة الخير عند 'المعرى' من الأبحاث الأخلاقية الهامة(١٠٢). لأن 'المعرى' لم يكن فيلسوفاً مدرسياً، ولا صاحب مذهب منظم "كأرسطو" و"ابن سينا"، وإنما كان فيلسوفاً خلقياً قبل كل شئ، ومن البحث فى فكرة الخير يستطيع الإنسان أن يدرك الفلسفة الخلقية كلها عند 'المعرى'. وللخير عند المعرى علاقة بالتشاؤم، حيث أن تشاؤم 'المعرى' تشاؤم نسبى لا ينافى الإيمان بالخير، وفى اللزوميات والفصول والغايات أدلة كثيرة على تطلع أبى العلاء إلى مثل أعلى شبيه بالمثل العليا الأخلاقية التى تطلع إليها أصحاب الأحلام من الشعراء والفلاسفة.

و'المعرى' يتناول الأخلاق من ناحيتها الإجتماعية(١٠٣) وقد أدخل الناحية العقلية والنفسية تأييداً للقيمة تالإجتماعية. فالأخلاق هنده ليست مصانعة الناس، ولكنها ذاتية فى أعمال البشر (فالمرء يجب أن يفعل الخير لأن فعل الخير نفسه (١٠٤)جميل لا لأنه يرجو عليه ثواباً أو يخشى عقاباً.

و'المعرى' هنا مثالى النظر لا سوفسطائى، ولا مادى يرجو المنفعة، ولا يرى فرقاً بين الأخلاق والدين، وآرائه الأخلاقية هنا واضحة وهى:

أ - أفعل الخير خالصاً

ب - الإنسان مجزى بما فعل

جـ - من عوائق الخير فساد الطبع الذى يمنع معرفة الخير

د - العلاقة بين الأخلاق والدين. فالمتدين إذا ساء خلقاً لم يكن عند 'المعرى' إلا كالذى لا دين له.

وعلى هذا يرى 'المعرى' أن يكون الإنسان فعالاً للخير فى حياته القصيرة لا توسلا إلى ثواب أخروى(١٠٥)، وإنما تحققاً بما فى الخير من كمال وجمال يطلبان لذاتهما باعتبارهما غاية لا وسيلة. وهذا تصور علائى مثالى للخير حيث يقول :

فلتفعل النفس الجميل لأنه

خير وأحسن، لا لأجل ثوابها(١٠٦)

بل أن مثالية أبى العلاء ترى فى الربط بين عمل الخير وإنتظار الثواب عليع عملاً يحط من شأن الخير ويدين فاعله فيقول :

فنزه جميلاً جنته، عن جزاية

تؤمل أو ربح كأنك تاجر(١٠٧)

• وفى هذه الأبيات معنى كان معروفاً لدى المفكرين الإغريق قبل 'المعرى' بقرون(١٠٨)، حيث كانوا لا يميزون بين الفضيلة والجمال، ولا بين الحق والحسن. ولكن هذا المعنى لم يكن منتشراً فى عصر 'المعرى'، بل كان المعنى الزائع هو أن إمتناع الإنسان عن المعاصى لا معنى له إذا لم يكافأ عليه فى اللآخرة. ومن هنا كان تجسيد 'المعرى' للصلة بين الفضيلة والجمال، وبين الحق والحسن.

وقد وضع د/ جميل صليبا الصفات الرئيسية للخير عند 'المعرى' فى عدة نقاط هى (١٠٩):

١ ـ الخير محبب إلى النفس، فكل عاقل يطلبه، وقد يعجز الإنسان عن الخير لصعوبة الطريق الموصلة إليه فطريق الشر واسعة وطريق الخير ضيقة كما يقول 'المعرى' وقد يعجز الإنسان عن الخير لفساد طبيعته، ولكنه إذا تجرد من غرائزه استسهل فعل الخير ورغب فيه وأحبه فيقول :

والخير محبوب ولكنه

يعجز عنه الحى أو يكسل(١١٠)

٢ ـ ليست غاية فعل الخير اللذة، ولا هى مبدأ من مبادئه، لأنها تنقلب إلى ألم فقد تولد لذة ساعة واحدة شقاء حياة طويلة فيقول :

إذا فزعنا، فإن الأمن غايتنا

وإن آمنا فما نخلو من الفزع

وشيمة الأنس ممزوج بها ملل

فما تدوم على صبر ولا جزع(١١١)

٣ ـ ليست غاية فعل الخير المنفعة، بل أن الفضيلة أسمى من أن تصير تجارة. فينبغى على العاقل أن ينزه الخير عن نتائجه وأن لا ينتظر الربح كأنه تاجر.

٤ ـ الأخلاق عند 'المعرى' ذاتية مثالية. فالعاقل إنما يفعل الخير لأنه خير وجميل، ولا يرجو عليه ثواباً عند الله والناس. فقد نزه الخير عن اللذة والمنفعة، وكذلك عن الثواب والعقاب، وجعله خالصاً فيقول :

كن صاحب الخير تنويه وتفعله

مع الأنام على أن لايد ينوكا(١١٢)

فالخير جميل والظلم قبيح، وأبو العلاء يفضل عذاب النار مع الخير على نعيم الخلد مع الظلم فيقول :

وما سرنى أنى أصبت معاشراً

بظلم وأنى فى النعيم مخـــلد(١١٣)

٥ ـ من أعظم صفات الخير صفته العقلية، لأن العقل فى نظر 'المعرى' هو معيار كل معرفة صحيحة، وميزان كل منهج قويم. فالخير لا يكون خيراً إلا إذا كان خاضعاً للعقل. فقد جعل 'المعرى' العقل إماماً ومشيراً وهادياً للرشاد فيقول :

فشاور العقل واترك غيره هدرا

فالعقل خير مشير ضمه النادى(١١٤)

كذلك جعل 'المعرى' الإدراك العقلى ضرورى للمسئولية الخلقية. فالجهل مع الفضيلة خير من العلم مع الرذيلة(١١٥). وقد جعل 'المعرى' العقل من جهة ميزان الخير، ومن جهة أخرى علة للشقاء، وليس فى هذا تناقض، لأن العقل لا يكون علة للشر إلا إذا كان ناقصاً.

٦ ـ العاقل لا يطلب الخير نفسه فقط، بل يطلبه لنفسه ولبنى جنسه. و"أبو العلاء" لا يريد أن يتفرد وحده بالخير، بل يريد أن يعم الخير جميع الناس ولو كانت له جنة الخلد لما أحب بها إنفراداً فيقول :

ولوأنى حبيت الخلد فرداً

لما أحببت بالخلد انفراداً

فلا نزلت على ولا بأرضى

سحائب ليس تنتظم البلادا(١١٦)

٧ ـ مذهب 'المعرى' فى الخير قريب من مذهب الرواقية، لأنه مدح الجهد والمشقة ودعا إلى اتباع العقل، وهجر اللذات، ونادى بالعدل والمساواة والرحمة.

٨ ـ الأخلاق التى نادى بها 'المعرى' ليست سلبية لأنه لم يكتف بالامتناع عن الشر، بل دعا إلى فعل الخير دعوة إيجابية بدون مبدأ أو شرط فهو يقول : لا تؤذ بلسانك، لا تخن من خانك، لا تضر الجار إذا لم تنفعه، أكرم صاحبك ولا تخدعه فيقول:

لا تسدين قبيحاً إن هممت به

وأفعل جميلاً، فإن الخير يغتنم(١١٧)

٩ ـ فكرة الخير فى فلسفة أبى العلاء مفعمة بالشعور الدينى. فقد كانت حياته مثلاً أعلى يقتدى به فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. وهكذا فإن الخير عند 'المعرى' عقلى ودينى معاً.

١٠ ـ هناك درجات للخير عند 'المعرى' فيوجد خير خاص بالحيوان، وخير خاص بالإنسان، وخير خاص بالملائكة، والخير الأعلى هو الله سبحانه وتعالى. فإذا فعل الإنسان خيراً إرتفع به إلى عالم الملائكة، وإذا فعل شراً هبط إلى درجة الحيوان فيقول :

فإن فعل الفتى خيراً تعالى

إلى قنس الملائكة خير قنس (١١٨)

وأن خفضته همته تهاوى

إلى جنس البهائم شر جنس

والله خير وكمال، والعالم شر ونقص، ولا خوف على مصير الإنسان لأنه يستطيع أن يتغلب على الشر باتباعه للعقل وإيمانه بالله. فمن اتبع عقله فقد تشبه بالله.

ب ـ قضية الشر :

ليس أيسر على الفلاسفة من أن ينكروا وجود (الشر) بدعوى أنه حقيقة سلبية أو عدم فارغ أو (خير) مقنع لابد من ازاحة النقاب عنه، ولكن إنكار الشر لن يمنعنا من أن نتألم ونحزن، وليس يكفى أن يدير الإنسان ظهره لكل تلك الشرور حتى يبدو له الخير وحده بصورة الحقيقة الإيجابية التى تتمتع بنعمة الوجود. وإنما نحن نشعر فى كل لحظة بأن جذور الشر متأصلة فى أعماق الوجود كله(١١٩).

ولم يتجسد الشر "لأبى العلاء" فى فقد بصره، وآثاره فى حياته فحسب بل تجسد أيضاً فى الحياة العامة بوجهها السياسى والإجتماعى، فقد فسدت الحياه السياسية فساداً لا حد له، إلى جانب إرهاق الحكام للناس بالضرائب. وكانت الحياة الإجتماعية لا تقل سوءاً عن الحياة السياسية فانتشر البغض والطمع والحقد والمكر وتكشفت النفوس عن ضعف فى الأخلاق، فالنسك ليس ما يقوله اللسان، وتؤديه أعضاء الجسم من الألفاظ والحركات ما دامت العبارة لا تتجاوزهما، ولا تتعمق فى القلوب(١٢٠).

والأحوال السابقة كانت دافع قوى لرؤية 'المعرى' فى الشر وكونه غريزة فى الإنسان(١٢١). فالشر يدور مع الحياة وجوداً وعدماً، ويبلغ أقصاها حين يبلغ حظ الكائن من الحياة غايته فيجمع الحس والشعور والإرادة والعقل.

ويضرب 'المعرى' المثل لتوضيح ماهية الشر، فالإنسان إذا تعثر بحجر فى طريقه فجرح أصبعه فايهما المسئول عن هذا الشر، ليس هو الحجر من غير شك، ولكنه واضع الحجر فى موضعه هذا الذى جعله عرضه لأن يؤذى الناس، والعاثر نفسه لأنه لم يتبين موضع قدمه، فهناك نوعان إذن من أنواع التبعة هما :

أ - تبعة الذى هيأ أسباب هذا الشر وجعلها فى موضعها من حياة الناس، بحيث يتعثرون بها **فهذه تبعة إيجابية هى تبعة خلق العالم كما هو**، وما فيه من أسباب الشرور.

ب - تبعة **الناس الذين يرون أسباب الشر فلا يتجنبونها، وإنما يقبلون** عليها **فهذه تبعة سلبية.**

ويستخلص من هاتين التبعتين أن **الإنسان ليس مسئولاً كل السؤال** عن سيئاته لأنه لم يبتكر أسبابها، ولكنه فى **الوقت نفسه ليس معفى كل** الإعفاء من هذه السيئات **لأن له عقلاً يهديه.**

والشر أنواع كما رأى **ليبنتر**[١٢٢] **فهناك الشر الميتافيزيقى لا الذى** هو مجرد تعبير عن النقص، **ثم الشر الطبيعى الذى يتمثل فى صورة الألم،** وأخيراً الشر الخلقى **الذى ينحصر فى الخطيئة.**

وقد واجهت الأديان **كما واجه الفلاسفة مشكلة الشر** الميتافيزيقى[١٢٣]، حيث **يطالب الإنسان** بتفسير **مقنع لوجود مثل هذا الشر** يحفظ عليه اعتقاده قبل **أن يطالب أن يكون فى الحياة أخلاقياً فاضلاً. وقد** واجهت هذه المشكلة **الزرادشتية والفلاسفة "كابن سينا" و "المعتزلة".**

ويبدو أن مثل هذا النوع من الشر هو الذى قصد به 'المعرى' التبعية الأولى الايجابية، والتى تتمثل فى خلق العالم على ما هو فيه من شرور ومفاسد.

جـ - العلاقة بين الخير والشر :

لا شك فى وجود علاقة بين الخير والشر، فالخير والشر لا ينفصلان، واللذة والألم حالتان متقابلتان، **فهل** معنى هذا أن نقول مع البعض بأن ثمة جوهراً مستقلاً قائماً بذاته **ألا** وهو الشر فى ذاته؟

هل نجعل من الشر مبدأ مطلقاً يبرر بالإستناد إليه كل ما فى الوجود من نقائص ورذائل؟ هل نريح أنفسنا بالقول بأن الشر لابد منه؟.

والواقع أن اسلوبنا فى الإرادة هو الذى يخلع على الخير والشر ما لهما من قيمة أو ينزع منهما القيمة. فليست الخطيئة أن تريد السوء، بل الخطيئة أن تسئ الإرادة. فقد نبحث عن الشر فى الغريزة، أو اللذة، أو الحواس، ولكن هذه جميعاً ليست بمثابة الشر فليس للشر من وجود إلا بالنسبة إلى الإرادة التى تريده(١٢٤). وتبعاً لذلك فإنه ليس (للشر) أى وجود مستقل قائم بذاته، وانما الشر فى انعدام الخير(١٢٥).

ولكن كيف يقاس الخير والشر(١٢٦)

يرى أنصار الجماعة أن القياس بالمصلحة الفردية القائم على الأنانية معطل لمبادئ التضحية، والواجب أن تهدر المصلحة الفردية فى سبيل الجماعة، ويرى أنصار الفردية أن فناء الفرد فى الجماعة الغاء لسير الزمان، وتعطيل للنهوض الإنسانى. وتقويم الخير والشر بأى المقياسين عاجز عن ضبط الأمر، وهكذا وجد من يبشر بتقويم الأمور بالمصلحة الإنسانية العامة. وهذه المقاييس على ما فيها من صعوبات وخلافات إعتبارية محضه، فهى تستطيع أن تحكم على أمر ما حكماً اعتبارياً اضافياً، فتقول هو خير بالنسبة لفلان وشر بالنسبة للآخر. وإذا كان سقراط استطاع أن يمحو الشك الذى بثه السوفسطائيون فى نفوس الناس إلا أن المشكلة ظلت قائمة ونشأ عنها ما عرف بنظرية النسبية الأخلاقية Relativity morality.

أما 'المعرى' فلا ينكر الحقائق كما فعل السوفسطائية، ولكننا نلمح جنوحه إلى الاعتراف بتعذر ضبط القياس فى الخير والشر فى اللزوميات(١٢٧). فقد اهتم 'المعرى' بغرائز الإنسان فيما يتصل بالأخلاق.

وقد توصل إلى أن الإنسان شرير بطبعه، وأن الفساد غريزة فيه، ولا شك أن الآلام التى لاقاها فى حياته قوت فى نفسه هذا الرأى، وعلى هذا الرأى بنى 'المعرى' سيرته الخاصة فآثر العزلة فهو يقول فى الشر :

ان مازت الناس أخلاق يعاش بها

فإنهم عند سوء الطبع أسواء

أو كان كل بنى حواء يشبهنى

فبئس ما ولدت للناس حواء(١٢٨)

وقد تمنى 'المعرى' لو أن الإنسان لم يوجد لأنه شرير مفسد فى الأرض فقال:

ياليت آدم كان طلق أمهم

أو كان حرمها عليها ظهار

ولدتهم فى غير طهر عاركاً

فلذاك تفقد فيهم الأطهار(١٢٩)

ورغم ذم 'المعرى' للدنيا إلا أنها ليست خالية من الخير، ولكنه ضئيل بالقياس إلى ما فيها من الشر. وهنا تبدو لنا العلاقة بين الخير والشر فهما مشتركان فى الوجود مختلفان فى الكمية فيقول :

نعم ! ثم جزء من ألوف كثيرة

من الخير والأجزاء بعد شرور(١٣٠)

وسوف نعرض بعض أبيات للمعرى توضح لنا رؤيته فى الخير والشر والعلاقة بينهما.

يرى 'المعرى' أن الخير عملى وليس نظرياً إذ يقول :

وما قبلت نفسى، من الخير، لفظة

وإن طال ما فاهت به الخطباء(١٣١)

كم وعظ الواعظون منـــا

وقام فى الأرض أنبيـــاء

فانصرفوا، والبـــلاد باق

ولم يزل داؤك العيـــاء[١٣٢]

ما الخير صوم يذوب الصائمون له

ولا صلاة، ولا صوف على الجسد

وانما هو ترك الشر مطروحاً

ونفض الصدر من غل ومن حسد[١٣٣]

إذن فالخير والشر عند 'المعرى' عمليان. فالممارسة هى محك الأخلاق وقد أكد 'المعرى' على الجانب العملى الأخلاقى بسبب ما كان يعانيه عصره من التجزئة والانحلال ورفع الشعارات الزائفة. فلا ازدواجية - إذن - بين ظاهر الإنسان وباطنه عند 'المعرى'.

وهو يدعو إلى فعل الخير عن طريق العقل فيقول :

سأتبع من يدعو إلى الخير، جاهداً

وأرحل عنها، ما إمامى سوى عقلى[١٣٤]

وفيما يتعلق بالشر ووجوده فى الطبع يقول :

فى أصلنا الزيغ والفساد، وهذا

الليل طبع، لجنحة، الخدر[١٣٥]

انسل ابليس أم حواء، ويحكم

هذا الانام، ففى أفعالهم ولس[١٣٦]

والشر عام فى الكون فيقول :

والشر فى العالم، حتى التى

مكسبها من فضل عرناسها[١٣٧]

والنفس عنده هى مصدر الشرور فيقول :

والنفس شر من الأعداء كلهـم

وإذا خلت بك يوماً، فاخترز، فرقا

وكلنا قوم ســوء، ولا أخص به

بعض الأنام، ولكن أجمع الفرقـا[١٣٨]

وفى العلاقة القائمة بين الخير والشر يقول :

أرواحنا ألفين كالأرواح، فى

خير وشر، من صبا وشمال[١٣٩]

والخير أقل من الشر فيقول :

نرجو الحياة،فإن همت هواجسنا

بالخير، قال رجاء النفس إرجاء[١٤٠]

والخير والشر ينبعان من الداخل فيقول :

ومالى لا أكون وصى نفسى

ولا تقصى أمورى الأوصياء[١٤١]

مما سبق نستطيع أن نستنبط النقـاط الآتيـة فـى الخـير والشـر عنـد 'المعرى' :

١ ـ الخير عند 'المعرى' منزه وخال من الغرض والمنفعـة، فهـو ينشد لذاته فقط.

٢ ـ الشر عام وشامل وهو فى الطبع.

٣ ـ الخير والشر عمليان وليسا نظريين

٤ ـ العقل أساس الاختيار بين الخير والشر

٥ ـ الخير قليل بالنسبة للشر، ولكنه موجود

٦ ـ العلاقة واضحة بين الفلسفة والدين فى نظرة 'المعرى' إلى الخير والشر.

٣ ـ الإنسان بين الجبر والاختيار

سنعرض فى هذا الموضوع ثلاث نقاط أساسية هى الجبر، والاختيار، والتوسط بين الجبر والاختيار.

الجبـــــــر :

أ ـ الجبر وعلاقته بالإنسان :

الجبر[١٤٢] فى الاصطلاح الفنى الكلامى هو نفى الفعل حقيقة عن الإنسان وإضافته إلى الله، وهناك جبرية خالصة، وهى التى لا تثبت للعبد فعلاً، ولا قدرة على الفعل، وجبرية متوسطة، وهى التى تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلاً.

والجبرية[١٤٣] Fatalism إذن مذهب يعتبر كل حوادث الحياة الإنسانية مثبته قبل حدوثهما، ولا يمكن لأى قوة أن تمنع ذلك الحدوث وغالباً ما يكون وراء هذا النظام الصارم سبب واحد ميتافيزيقى. وهذه الجبرية موجودة فى الحكمة الصينية التى تقول بوجود قوى خفية تربط بين جميع الموجودات والحوادث فى الطبيعة. أما الفكر الاغريقى، فلا نجد فيه الجبرية للأهمية الفائقة التى أعطاها اليونان للعقل وأحكامه، والمنطق وقوانينه.

وعندما نتحدث عن مفهوم الجبر يستحضرنا على الفور مفهوم القدرية[١٤٤](وهو المعنى المرادف للجبرية) وقد خطرت فكرة القدرية للإنسان منذ أقدم العصور بعد تأمله لحركة الكواكب الطبيعية المنظمة، كما يوجد المذهب القدرى فى مختلف المذاهب المادية عند اليونان فى ردهم الأشياء إلى أصل واحد كالماء، أو النار أو العناصر الأربعة المعروفة أما القدرية فى الفكر الاسلامى لقب وصم به من نفى التسليم بقضاء الله

وقدره، مفضلاً إعطاء الإنسان قدراً من المسئولية ليحق الثواب والعقاب فى الدار الآخرة.

ولكن البدايات الحقيقية فى القول بالجبر كانت بعد ظهور الإسلام(١٤٥)، واستقراره فى صورة أفكار ذات أهداف سياسية تحاول أن تتخذ لها مسحة من عقائد الإسلام وذلك حتى تبرز أمام الناس تلك التحولات السياسية التى نقلت الخلافة الشورية التى أقامها المسلمون بعد وفاة الرسول (ص) (١٤٦) إلى نظام شبه ملكى على يد "معاوية بن أبى سفيان"، حيث أطلق هؤلاء الجبريون على أنفسهم اسم (أهل السنة وأهل الجماعة) وشاعت عند عامة المسلمين وجماهيرهم التفسيرات التى تجعل كلمة السنة هنا بمعنى سنه الرسول (ص) وكلمة الجماعة إلى جماعة المسلمين.

ومما لا شك فيه أن قضية الجبر والاختيار(١٤٧) كانت وما تزال قضية لم تحسم بإزاء الفلاسفة والفنانين، ورجال الدين، فهى تتناول فى الحقيقة أخطر مل يعنى الإنسان، ومدى مسئوليته عن أفعاله، وتحديد تلك المسئولية لمصيره بعد الموت. وهى من المسائل القديمة(١٤٨) التى واجهت الباحثين والفلاسفة منذ زمن بعيد. فقد تكلم فيها اليونان والفرس، وتكلم فيها الكلاميون من المسلمين وكانت تتكون فى مراحلها المتباينة. فقد قصد الفلاسفة إلى غرض فلسفى حين درسوها وهو تفسير الكون ومظاهره، بينما قصد الاخلاقيون إلى غرض إجتماعى، وهو النظر فى المجتمع، ونقده، ومحاولة إصلاحه فى حين أن أهل الدين التمسوا من بحثها تخريجات تبرر مسئولية الفرد عن أعماله، وتوضح فكرة البعث والحساب.

ب ـ رؤية "المعرى" فى الجبر:

يرى البعض أن "المعرى" جبرى[١٤٩]، وأظهر آرائه فى الفلسفة الإلهية الجبر، كذلك حياته وشعره فى اللزوميات يدلان على الجبر فيقول :

المرء يقدم دنياه على خطر

بالكره منه وينآها على سخط

يخيط اثماً إلى اثم فيلبســه

كأن مفرقه بالشيب لم يخط[١٥٠]

والإنسان يدخل الدنيا كارهاً ويخرج منها كارهاً فيقول :

إذا كنت بالله المهيمن واثقــاً

فسلم إليه الأمر فى اللفظ واللحظ

يدبرك خلاق يدير مقــادراً

تخطيك إحسان الغمائم أو تحظى[١٥١]

ولكن هل "المعرى" يوافق نزعة المسلمين فى عقيدة الجبر؟ الجبر قديم عند الفلاسفة وكثير من أهل الديانــات، وأســاس الإيمــان بــالجبر مصدران :

المصــدر الأول :

ان الاختيار لا يتفق مع القول بأن هذا العالم مبنى فى حركاته الإجتماعية والفردية للإنسان وغير الإنسان على العلل والأسباب. فإن صحت هذه القضية لم يكن للاختيار موضع فى هذا العالم، وذلك لأن الاختيار إما أن يكون متصلاً بما قبله وما بعده إتصال العلة بمعلولها والنتيجة بمقدمتها أولاً. فإن تكن الأولى فهو الجبر إذ لا يمكن أن يتخلف المعلول عن علته، ولا أن تحول النتيجة عن مقدمتها، أن فلا ينبغى إدعاء الاختيار. وإن تكن الثانية فقد بطلت القضية، وأصبح العالم ملعباً تختلف

فيه المصادفات. وإن تكن الثانية فقد بطلت القضية. وأصبح العالم ملعبا تختلف فيه المصادقات وهو ما شك فى بطلانه، إذن فليس من الجبر مفر.

المصـــدر الثانى :

الإيمان بشمول القدرة والعلم الإلهين، فإن شمول القدرة يقتضى ألا يكون فى هذا العالم شئ إلا إذا تعلقت به قدرة الله، فإذا فعل الإنسان شيئاً فإما أن يكون مختاراً فيه، أو غير مختار، فإن يكن فهذا الفعل واجب، وإن لم تتعلق به قدرة الله، وهو باطل، لأنه يهدم أصل القدرة، وإن يكن غير مختار فهو الجبر الذى لا شك فيه.

و'المعرى' يجد فى الحياة ألواناً من الخير والشر ليس لـه يد فيها حيث يقول :

لا ذنب للدنيا فكيف نلومها؟

واللوم يلحقنى وأهل نحاسى[١٥٢]

ومما يؤكد نظرية الجبر عند 'المعرى' هو وجود الطبائع المخلوقة فى الإنسان والتى لا حيلة لقدرات عقله أمامها. فهى نوع من الجبر المطلق الذى يحدد مصيره على غير إرادته، وعلى البشر أن يدركوا أن مصائرهم موكله باقدارهم لابارادتهم وتدبيرهم[١٥٣]. وهناك من أكد القول بالجبرية المطلقة عند 'المعرى' من حيث ان الإنسان ولد فاسداً أو سيبقى كذلك إلى أن يزول[١٥٤]. ويرتب 'المعرى' على ذلك نتائج إجتماعية وآراء فلسفية خطيرة ففى كتاب (الفصول والغايات) إشارة إلى الجبر، وتقريره للجبر المطلق أوقعه فى حيرة، وارتياب، فمن الناحية الدينية لا نستطيع أن نتبين رأيه فى التكليف ولا البعث. ولكن 'المعرى' فى كل أحواله آخذ بما يرى العقل. فالعقل هو الذى هداه إلى الجبر[١٥٥].

وقد استخدم 'المعرى' المثال ليوضح به رؤيته في الجبر وهو الأرزاق لأنه مؤمن بأن هذه الحكمة تنظم الكون وتسيطر عليه سيطرة لا تدع لقوة ما أن تقلل منها. ولم يقتصر بفكرته هذه على الإنسان، وإنما شمل بها الحيوان من ناحية الرزق والمقدور معاً. فالحيوان لا تسير عليه الأرزاق حسب قاعدة مفهومة، كذلك الإنسان لا اختيار له فى تقبل هذا أو رفض ذاك. فالأمر كله يرجع عند 'المعرى' إلى نظريته فى الجبر المطلق(١٥٦).

الاختيـــار :

أ - الاختيار وعلاقته بالإنسان :

يرتبط مفهوم الاختيار(١٥٧) بالحرية والإرادة. وقد كانت الصعوبة فى صياغة مفهوم الحرية(١٥٨) ناتجة عن كثرة استعماله فى ميادين متنوعه تشمل العلوم الاجتماعية والسياسية واللاهوت والفلسفة. والحرية المطلقة(١٥٩) هى أن يريد الإنسان ويعمل ما يريد من غير أن يكون لأى شئ آخر سلطان على ارادته أو عمله، وهى بهذا المعنى لا تكون إلا لله، إنما يصلح للناس حرية مقيدة، وقد جاء تعريفها فى إعلان حقوق الإنسان الصادر فى فرنسا ١٧٨٩م "إنها القدرة على عمل كل شئ لا يضر بالغير".

فى حين أن الحرية فى الأدب(١٦٠) هى حرية الأديب 'التى تنبع من داخلة وترتبط بمقتضى طبعه. فإن مسئوليته عن المجتمع مسئولية داخلية، ولذلك فهو حر فى أن يكتب ما يشاء رضى المجتمع أو لم يرض. فليس من حق أحد مهما كان "أن يفرض على الأديب شيئاً. ومن هنا كان تقبل د.طه حسين لمبدأ الالتزام عند "سارتر" بوصفه مبدأ صحيحاً فى ذاته، حيث أكد سارتر على حرية الأديب فى عمله. وهذا ما لا يتعارض مع

مفهوم د. طه حسين عن الحرية وارتباطها بالأديب الذى لا يعنى بأى شئ يتجاوز أدبه، الذى هو ضمير الجماعة فى النهاية.

مما سبق يمكن أن نضع قضية الحرية فى عدة نقاط هى[١٦١] :

١ ـ الحرية هى قضية العقل الإنسانى، أو بتعبير آخر قضية الإرادة الحرة للانسان فى مواجهة الارادة الإلهية، أى أنها ذات طابع ميتافيزيقى.

٢ ـ كان لهذه القضية عندما ظهرت على مسرح الفكر الإسلامى وجهاً سياسياً أموياً، كان يحاول دائماً تعميق مفهوم الجبرية فى أذهان المسلمين فى ذلك العصر.

٣ ـ هناك من رفض هذا الاتجاه الأموى فى تعميقه لفكرة الجبر من ناحية، وتفسيره للنص القرآنى من خلال فكرة الجبر من ناحية أخرى.

٤ ـ كان هناك موقفاً وسطاً لا يميل إلى هؤلاء أو هؤلاء.

ومما لا شك فيه أن المشكلات الكثيرة التى تثار حول حرية الإرادة[١٦٢]، إنما تنشأ عن تنافر، سواء كان حقيقياً أم ظاهرياً بين مجموعة من المعتقدات التى لا ترضى التخلى عن واحدة منها. فنحن نعتقد من ناحية أننا نستطيع أن نختار بين أن نتصرف على صورة ما، أو أن نمسك عن التصرف بها، ومن ناحية أخرى نرى أن الطبيعة مطردة، وأن كل ما يحدث ناتج عن مجموعة من العلل والظروف. وانكار مبدأ الحتمية هنا لا يلغى المشكلة بالضرورة.

والفلاسفة الذين يرون الجبرية منافية للحرية يسمون (دعاه الإرادة الحرة) وهم لم يلقوا نجاحاً فى تفسير الفعل تفسيراً يجعل الاختيار الذى تقع تبعتة على صاحبه أمراً معقولاً. أما الفلاسفة الذين يحتفظون بمذهب الحتمية يوافقون على أننا لا نملك حرية الاختيار بمعناها الكامل وهم

(الحتميون). ولكن من الفلاسفة من يرى أكثر التعارض بين الإتجاهين تعارض ظاهرى فحسب.

ب ـ رؤية 'المعرى' فى الاختيار :

إذا كان 'المعرى' ينشد الخلاص فى النسك والزهد وإماتـه الشهوات والقضاء على اللذات، ثم فى القضاء على النسل. فإنه لا يستطيع أن يقوم بهذا كله إلا بإعتباره فعلاً مضاداً لطبيعة الوجود وإرادة الحياة، أى أنه يؤكد ذاته بإزاء هذه الإرادة، وبالتالى يفترض فى نفسه الحرية ويقول بالمسئولية[١٦٣]. وهذا القول عندنا يتفق مع منطق العقل إلى حد كبير. ف'المعرى' لم تفرض عليه العزلة ولا الزهد من خارج ذاته، بل هى أمور نابعة من باطنة تتحكم فيها إرادته هو. فإذا كان يمتلك تلك الإرادة وهذه الهيمنة على الذات، فلا شك أنه يمتلك الحرية فى أفعاله ويحدد مسئوليته تجاهها.

وهناك من يفرق بين الجبرية الفلسفية والجبرية الشعرية عند 'المعرى'[١٦٤] فالجبرية الفلسفية هى تفكير منظم ينتهى فعلاً إلى القول بأن الإنسان غير مكلف وأنه لا سبيل إلى خروجه عما رسم له منذ الأزل، وهى فكرة تهدم كل ما يحاوله لترقية نفيه كفرد، وتجعل الشرائع الدينية والاجتماعية قيوداً لا معنى لها فى الحياة. أما الجبرية الشعرية فهى شعور فقط يضعف الإنسان إزاء المجهول فبينما ترى الشاعر من جهة يقول بالقدر، ويصف فعله وأثره فى الناس كقوله :

كتب الشقاء على الفتى فى عيشه

وليبلغن قضاءه المكتوبـــا[١٦٥]

نجده من جهة أخرى يدعو الناس إلى مثل عليا ينشدونها، ويحفزهم على الفضائل،ويؤكد إيمانه بقدرة الإنسان على الخير، وإلا فما معنى نقده لحياة الأفراد والجماعات.

و'المعرى' يرى أن الإنسان يعجز غاية العجز حين يختار لنفسه ويقدر غاية القدرة حين يختار لغيره[١٦٦] فالحيرة والتردد، أعظم حين يختار الحكيم، وينظر فى مختلف الشئون قياساً على كثرة ما يرى، (ولكن هذا لا يمنع حريته فى الاختيار).

ومن هنا يرى 'المعرى' أن أقصى ما يملك الإنسان فى هذه الدنيا عمر واحد يعلم فيه كل ما قدر له من العلم، ويعمل فيه كل ما فى وسعه من العمل فإذا قضاه فتلك حصته من الزمن لا حصة له بعدها، ولا نصيب له من أعمار الدنيا.

وفى تقديرى أن فى هذا دليل على إيمان 'المعرى' بحرية الإنسان التى وإن كانت متعزرة بعض الشئ، إلا أنها موجودة لا مناص من ذلك. ولعل تلك الحرية نابعة عنده من إيمانه بالعقل الذى لديه القدرة على الاختيار،ولكن كلما إرتقى هذا العقل تكون الصعوبة أكثر فى الاختيار بين البدائل والمتشابهات.

التوسط بين الجبر والاختيار :

بعد أن استعرضنا ما جاء به 'المعرى' من أراء ترى جبرية الإنسان وآخرى ترى اختياره سنشير هنا إلى تلك اللحظات التى عاشها 'المعرى' فى حيرة بين الجبر والاختيار (التوسط) وأسباب ذلك.

يرى د/ طه حسين أن الإنسان عند 'المعرى' ليس مسئولاً كل المسئولية عن سيئاته، لأنه لم يبتكر أسبابها، ولكنه فى الوقت نفسه ليس معفى كل الإعفاء من هذه السيئات، لأن له عقلاً يهديه. فمن الحق عليه أن

يهتدى، وهو ملوم إذا لم يفعل. إذن فهو الجبر الملطف. الجبر الذى يعذر الإنسان بعض العذر ولكنه لا يعفيه من التبعات كلها. الجبر الذى يبيح "لأبى العلاء" أن يلوم الناس على آثامهم، ويأمرهم بالخير، ويفرض عليه أن يحتاط لنفسه فيفعل الخير[١٦٧] وإن كنا وجدنا فى موضع سابق رأياً، جازماً منه بأن 'المعرى' جبرى خالص وفى هذا تناقض ملحوظ.

وهناك من يرى أن 'المعرى' أخذ بالجبر فى أعمال، وبالحرية والاختيار فى أعمال أخرى[١٦٨]. ومن الغريب أن من قال بجبرية 'المعرى' رتبوا على هذا نفيه للتكاليف والفروض الشرعية وذلك حين قال:

إن كان من فعل الكبائر مجبراً

فعقابه ظلم على ما يفعل[١٦٩]

وهو فى الحقيقة ينكر أن يكون الله ظالماً ويثبت له العدل الذى رتب عليه المعتزلة ثواب الناس وعقابهم، كما ان اتهام 'المعرى' بالجبر ظن خاطئ. فقد كان يأخذ بالجبر فى شئون الخلق والتكوين والحياة والموت. أما أفعال الإنسان فكان يأخذ فيها بفكرة القدرية والمعتزلة فى أن الإنسان مسئول فى تصرفاته وأفعاله.

كما أكد البعض على تناقض 'المعرى' فى مسألة الجبر والاختيار. فقد قال بالجبر والاختيار والتوسط. فاختلط أمره وتناقضت أقواله[١٧٠]. ويفسر البعض هذا التناقض فيرى أن 'المعرى' يفرق بين حالتين إحداهما وجودية وأخرى مثالية. والحالة الوجودية تثبت أن الإنسان مجبر كغيره من الكائنات، والحالة المثالية توجب أن يحاول الإنسان الافلات من الطبيعة حتى يبلغ غايته، وهى حالة إستثنائية قلما يستطيع الإنسان تحقيقها[١٧١].

وهكذا كانت مسألة حرية الإنسان من المسائل الهامة، فكما شغلت 'المعرى' شغلت قبله الفرق والمذاهب المختلفة فيقول :

وتخالفت الأهواء: هذا مدع

فعلاً، وذلك دنيه الإجبار[١٧٢]

وفى النهاية سوف نعرض بعض من أبيات للمعرى توضح لنا قوله فى الجبر والأختيار والتوسط

يقول 'المعرى' فى الجبر :

لا يستطيع الناس دفع فضيلة

بالغدر صيرها إليك مصيــر[١٧٣]

ما يترك الإنسان دنياه، راضياً

بغز، ولكنه مستضا ما على قسر[١٧٤]

لم نحلل بدنيانا اختيـــاراً

ولكن جاء ذاك على اضطـرار[١٧٥]

لو حاطنا الله لم نحفل بمرزية

وكيف يخشى رزايا الدهر من حاطا[١٧٦]

خرجت من ذى الدار كرها. ورحلتى

إلى غيرها بالرغم، والله شاهد[١٧٧]

ويقول فى الحرية :

كيف احتيالك والقضاء مـــدبر

تجبى الأذى، وتقول انك مجــبر[١٧٨]

تعالى الذى صاغ النجوم بقــدرة

عن القول أضحى فاعل السوء مجبراً[١٧٩]

ويقول في التوسط بين الجبر والاختيار :

وإن سألوا عن مذهبى، فهو خشية

من الله"، لا طوقاً أبث ولا جبرا(١٨٠)

لا تعشن مجبراً ولا قدريــا

واجتهد فى توسط بين بيننــا(١٨١)

وتعقيباً على ما سبق ذكره فإننا نـرى أن 'المعرى' كـان متوسـطاً بين الجبر والاختيار، لأنه كان جبرياً حين عرض أراءه فى الاختيار وكان مختاراً حين عرض أراءه فـى الجبريـة. فهـو يـرى فـى الجبـر فـى أمـور الخلق والموت. أما الأفعال الإنسانية فهو مختار فيها. ولعل هـذه الرؤيـة العلائية متفقة تماماً مع الرؤية الإسلامية(١٨٢) التى ترى أن الإنسان مسـير فى أمـور ومخـير فـى أمـور أخـرى، حتـى يحـق لـه الثـواب والعقـاب فـى الآخرة، ومثل هذه النزعة التوسطية اشتهر بها 'المعرى' فى معظم الأمور فهو القائل:

فقارب وباعد واحب واعل ولا تقل

وقولن، وجاهر بالمراد، وكاتـم(١٨٣)

٤ ـ الثواب والعقاب (قضية التكليف)

مما لا شك فيه ارتباط الثواب والعقاب بقضية الموت، وبالتالى بقضية البعث بعد الموت. فإذا كان هناك إيمان بحقيقة الموت، فهناك إيمان بالبعث بعد الموت وبالثواب والعقاب. ومن المنطلق السابق كان اهتمامنا قبل دراسة التكليف عند 'المعرى' أن نتعرف على وجهةنظرة فيما يتعلق بالموت والبعث ثم نصل من خلال ذلك إلى رؤيته فى الثواب والعقاب.

أ ـ قضية الموت :

ما هو الموت؟ [١٨٤] الموت هو الحد النهائى الذى يتحدى القيم ، ويكذب شتى مزاعم الإنسان، ويقول أبيقور (ليس للموت وجود بالقياس إلينا لأنه طالما كنا أحياء فليس ثمة موت، وبمجرد ما يوجد الموت فإننا لن نكون أحياء).

وليس يكفى أن نقول أن الإنسان هو الموجود الوحيد الذى يموت بمعنى الكلمة، وإنما ينبغى أن نقول أيضاً أنه الموجود الوحيد اذلى يملك يقيناًمزعجاً عن حقيقة الموت. وكما قال الفيلسوف الرواقى سنيكا (إذا أردت ألا تخشى الموت، فإن عليك ألا تكف لحظة عن التفكير فيه).

وغريزة الخوف من الموت متأصلة فى الإنسان من طفولته حتى تسلمه إلى القبر [١٨٥] وكثيراً ما تتصادم هذه الغريزة من الغرائز الأخرى كالغضب وحب الابتكار والاستطلاع.

ومن المفروض فى الإنسان أن يريد الحياة، لأن إرادته لها شئ طبيعى [١٨٦]. وقد إتخذ العرب من القطا مثلاً لارادة الحياة فقال شاعر قديم أن القطا لا ينام خشية التعرض للخطر فى أثناء النوم فيقول :

ولو لا المزعجات من الليالى

لما ترك القطاطيب المنـام

ولم يتحدث الأدباء والشعراء كثيراً عـن إرادة الحيـاة، لأنهـا الشـئ الطبيعى ولكن مما يلفت النظر أن كثيراً من بينهم أرادوا الموت وامتدحوه. والشاعران اللذان يمثلان إرادة الموت تمثيلا تاماً هما "أبو العتاهيـة" و"أبـو العلاء المعرى" فديوان أبو العتاهية كله ينحصر فى تمنى الموت وتفضيلـه على الحياة وهو يفعل ذلك بدافع الشوق إلى الآخرة، فهى الدار الباقيـة أمـا 'المعرى' فقد أراد الموت كرهاً للحياة. فقد تمثلهـا لا بينمـا يحسبها النـاس عروساً فيقول :

ظن الحياة عروساً خلفها حسن

وإنما هى غول خلقها شرس[١٨٧]

ولكن هناك صراع يعيشه 'المعرى' بين حب الدنيـا ومقتهـا، بيـن الفزع من الموت والترحيب به[١٨٨]. فالموت هو الحقيقة التى لم يشك فيهـا بعد إيمانه بالله ورغم ذلك فهو يخاف منه، بل ويستغيث منه فيقول :

أنبانا اللب بلقيـا الردى

فالغوث من صحة ذاك النبأ[١٨٩]

وهناك من يرجـع سـبب خـوف 'المعـرى' مـن المـوت إلـى جهلـه وخوفه مما وراء الموت. فالموت راحة،ولكن من يضمن ذلك؟ فكثراً مـا يتوقف العقل عن إبداء الرأى فيما وراء بلى الأجساد[١٩٠]. والواقع أن فكرة الخلود لا يمكن أن تصبح حقيقة يقينيـة لا يرقـى إليهـا الشـك. والظـاهر أن هذا الشك نفسه هو عنصر هام من عناصر مشكلة الموت نفسها. فما بعـد الموت سر لا سبيل إلى استجلاء كنه[١ ١].

وقد إهتم "شوبنهاور" أيضاً بمشكلة الموت[١٩٢] مثلما إهتم بها 'المعرى' من قبل. فقد كرس شوبنهاور صفحات طوال عالج فيها المشكلة من الناحية الميتافيزيقية الخالصة، وقد بدأ هذا البحث بملاحظة نفسية تتعلق بالموقف الشعورى الذى يقفه الإنسان بازاء الموت فقال : أن الظاهرة النفسية الأولى فيما يتصل به هى الجزع منه، فكل كائن حى يخشى الموت مهما كان وإنما يختلف الواحد عن الآخر فى معرفته للموت. فالحيوان يشعر بالجزع من الموت، ولكنه لا يعرف هذا الموت الذى يخشاه، لأن الجزع مستقل عن المعرفة، فالأول مصدره الإرادة، والمعرفة مصدرها العقل. ويتسآل "شوبنهاور" عن مصدر التعلق الشديد بالحياة، ويرى أنه ليس العقل. فقليل من التأمل كاف لاقناعنا بأن الحياة ليست خليقة بالحب والاستمرار. فمن المؤكد أن اللاوجود خير من الوجود. وسبب التمسك بالحياة هو حركة عمياء غير عاقلة لا تفسير لها إلا أن فى داخلنا إرادة خالصة للحياة[١٩٣].

وإذا كان 'المعرى' قد أرك حقيقة الموت عامة وخوفه منه، إلا أننا فى بعض المواضع نراه يفضل الموت[١٩٤]، وله أسبابه. فقد إنتهى فى قضية الحياة والإنسان إلى موقف سلبى رافض لهما، وإنتهى إلى أن الموت هو الحقيقة الوحيدة والمؤكدة فى حياة الإنسان المليئة بالمعاناة. كما أن إحساسه بخواء الحياة وعبثيتها، وانعدام المنطق والخير فيها جعله يرى أنه لا سند يرتكن إليه الإنسان سوى الموت، بل أن الموت هو الأمل والمرتجى، لأنه المخلص من العذاب.

وقد ارتبط تفضيله للموت بالتشاؤم[١٩٥]، وتشاؤمه، يرجع إلى اعتقاده أن الشر فى الوجود غالب على الخير، وأن طبيعة الإنسان مبنية على الفساد، والحياة تنطوى على تناقض مفجع، وهو ما يمكن أن نسميه

بمأساة الوجود. وفى نهاية حياة الإنسان القصيرة والمليئة بـاللآلام لا يجـد إلا شئ واحد هو الموت والعدم.

ومن المنطلق السابق نجد أن 'المعرى' لم يخرج فى قضية الموت عن العرف العام من حيث حتمية الموت، والفزع منـه، أو تفضيلـه فـى بعض الأحيـان فعلـى شـدة إيمـان(١٩٦) أى انسـان عملـى بالجديـة الحياتيـة والتفاؤل فلا مهرب لديه من التفكير فى الموت فى أى وقت، فهو شـاخص فى جدلية الفكر والنفس الإنسانية.

ومن الطريف عندنـا ربـط 'المعرى' بين المـوت وإحسـاس اللـذة والألم حيث يقول :

إن حزناً فى ساعة الموت أضعا

ف سرور فى ساعة الميـلاد(١٩٧)

وهنا نرى أن 'المعرى' يفلسف إحساس الحزن بالموت، ويبرز لنا فلسفته فى اللذة والألم، من حيث أن السعادة أو اللذة قد يعقبها ألم أكبر منها بكثير، كما أن الألم قد يعقبه لذة. وهذا ما سنجده فيما بعـد عنـد "محمـد بـن زكريا الرازى" عندمـا نعـرض لفلسفته فـى اللـذة والألـم وعلاقتهـا بـالفكر الأبيقورى(١٩٨).

كذلك ربط 'المعرى' بين المـوت وفكـرة الحريـة(١٩٩). فقـد إنتهـى إلى نتيجة إستراح إليها، وهى أن الموت على الرغم من كره الإنسـان لـه، إلا أنه يحمل معه الحرية التى يتمناها الإنسان ففى الموت إنعتاق من الدنيـا وآفاتها فقد أدرك عبثية الحياة وأن الخلاص بالموت. فيقول :

موت يسير معه رحمـــة

خير من اليسر وطول البقاء

وقد بلونا العيش أطـواره

فما وجدنا فيه غير الشقاء(٢٠٠)

ولنا أن نتسال هنا إلى أى حد كان 'المعرى' متفقاً مع الرؤية الإسلامية فيما يتعلق بقضية الموت؟

إن الناظر إلى العالم العلوى فى جملته يراه مسخراً تحت سلطان القدر فكل شئ فيه له قدر لا يعدوه وطور لا يتجاوزه، والناظر فى عالمه الأرضى يجده مقيداً أيضاً بنسب معينة من البعد عن الشمس والكواكب بمقادير معينه، والناظر فى عالمنا الأرضى يجده مقيداً أيضاً بنسب معينه من البعد عن الشمس والكواكب بمقادير معينة، والناظر إلى الكائنات الحية على ظهر الأرض يراها خاضعة لقانون الشيخوخة والهرم وأخيراً لظاهرة الموت. والعقيدة الدينية ترى أن أمر بقاء الكون وتطوره رهين بالإرادة التى وضعت هذا النظام وحفظته، وهى إرادة الله(٢٠١).

و'المعرى' هنا لا يسلك مسلك الطبيعين فى شأن الموت. فهو ليس مجرد ظاهرة بيولوجية يمكن تفسيرها وتحليلها، وإلا لما كان خوفه منه، من شئ يدركه ويمكن تحليله. وهو لا يتجاهل مقدار ما للوعى والشعور من أهمية قصوى فى قضية الموت.

وفى نهاية هذا العرض لقضية الموت سوف نشير لبعض أبيات للمعرى تؤكد لنا رؤيته السابقة فى الموت حيث يرى أن الموت قضية عامة فيقول :

ان منهاج الردى يستـــوى

فيه مسود القوم والسائـــد(٢٠٢)

يكون من سمى، من القوم خالداً

كذوباً، لأن المرء ليس بخـالد(٢٠٣)

وهو يربط بين الموت والأخلاق فيقول :

وقد علمنا بانا، فى عواقبنــا

إلى الزوال، ففيم الضغن والحسد(٢٠٤)

وفى الخوف من الموت يقول :

وللموت كأس تكره النفس شربها

ولابد يوماً أن نكون لها شراباً(٢٠٥)

ولم أرد المنية باختيــارى

ولكن أوشك الفتيان سحبــى

ولو خيرت لم أترك محــلى

فاسكن فى مضيق بعد رحب(٢٠٦)

وفى مواضع أخرى يفضل الموت ويرى فيه الأمل فى الخلاص فيقول :

فلا يرهبن الموت من ظل راكبــاً

فإن انحداراً فى التراب، صعــود(٢٠٧)

ولو كان يبقى الحس فى شخص ميت

لآليت أن الموت فى الفم أعـذب(٢٠٨)

ما أطيب الموت لشرابــــه

إن صح للأموات وشك التقــاء(٢٠٩)

ومن هنا نستطيع أن نستخلص أن الموت سلطة ربانية. وقد حرر الإسلام الإنسان من الخوف على حياته لأن الله هو الذى يملك أمر النفس، ويعلم وقت رجوعها إليه فيقول تعالى "

"يا أيتها النفس المطمئنة ارجعى إلى ربك راضية مرضية"(٢١٠)

"ولا يملكون موتاً ولا حياة ولا نشوراً"(٢١١)

"انا لنحن نحى ونميت ونحن الوارثون"[٢١٢]

"كل نفس ذائقة الموت وإنما توفون أجوركم يوم القيامة"[٢١٣]

"وما تدرى نفس ماذا تكسب غدا، وما تدرى نفس بأى أرض تموت"[٢١٤]

وهنا نلمس أوجه الاتفاق بين 'المعرى' والرؤية الإسلامية للموت الذى هو عام وشامل، والحقيقة الوحيدة فى هذا الكون. فالموت قضية ربانية لله وحده وأنه مجهول بالنسبة لنا. وإن كان الإسلام قد نهانا عن الخوف منه، إلا أن طبيعة الإنسان تخشى من المجهول، وتهاب مما لم يعرف كنهه بعد. قال تعالى : "وانذر به الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم"[٢١٥]

أما الفلاسفة الطبيعيون[٢١٦] فالموت لديهم مجرد ظاهرة بيولوجية يمكن حصرها ومشاهدتها تحليلها. وهنا يغفل الطبيعيون ما فى الموت من تجربة حية ذاتية يحياها كل إنسان لحسابه الخاص، وإذا كان الفلاسفة الطبيعيون يميلون إلى القول بأن الموت ليس مشكلة، على الإطلاق، فذلك لأنهم يقللون فى العادة من أهمية الدور الذى يلعبه كل من الوعى والشعور من جهة والتوقع والاستباق من جهة أخرى.

ب ـ قضية البعث :

ما هو موقف 'المعرى' من قضية البعث هل هناك حياة بعد الموت أم لا؟

فلنتعرف أولاً على معنى البعث[٢١٧] Resurrection وهو اصطلاح دينى لدى مختلف الشعوب التى تؤمن بحياة ثانية بعد الموت مثل قدماء المصريين. وقد اتخذ البعث مدلولاً فلسفياً بالإضافة إلى مدلوله الدينى لدى الإسلاميين خاصة، وللبعث بشكل عام معنيان :

أ ـ المعنى الأول : البعث فى الشرع بمعنى إرسال الله انساناً إلى الإنس والجن يدعوهم إلى طريق الحق وشرطه إظهار المعجزة.

ب ـ المعنى الثانى : البعث فى علم الكلام والفلسفة، ويطلق على الحشر والمعاد أيضاً ويرتبط بخلود النفس Immortelity

وإذا نظرنا إلى مفهوم البعث فى القرآن وجدنا أن هذا اللفظ اتخذ معنى الإرسال أو المعاد والحشر. ومعنى الإرسال أى بعث العذاب فقد قال تعالى :

"قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً من فوقكم"[٢١٨]

وفى القرآن أدلة كثيرة على البعث أو المعاد يقول تعالى:

"إن كنتم فى ريب من البعث، فإنا خلقناكم من تراب"[٢١٩]

"فهذا يوم البعث، ولكنكم كنتم لا تعلمون"[٢٢٠]

وعند الهنود نجد أن المذهب الرئيسى فى المصير الإنسانى هو التناسخ[٢٢١] ومذهب تناسخ الأرواح مذهب قديم وشائع عند مفكرى الهند منذ القدم[٢٢٢]. وقد أخذه عنهم الفيثاغوريون. وظل حتى عصر 'المعرى'. فلابد أن يكون سمع عنه فى بغداد. وأشعاره تدل على أنه كان ينكر هذه العقيدة ويحط من شأنها. وهذا المذهب كان معروفاً عند العرب[٢٢٣] أيضاً. منذ أواخر القرن الأول و (الشيعة الاسماعيلية) تدين به، وبعض المذاهب، التى تقترب منه كالحلول والرجعة، ولكن 'المعرى' لم يؤمن بالتناسخ فقد قال :

يقولون أن الجسم ينقل روحه

إلى غيره حتى يهذبه النقل

فلا تقبلين ما يخبرونك ضلة

إذا لم يؤيد ما أتوك به العقل[٢٢٤]

وهكذا لم يستريح 'المعرى' لفكرة التناسخ على الرغم من حديثه عن الجسد كسجن للنفس، والنفس كسجن للجسد أيضاً. لقد كان يرى أن الجسد سجن للنفس يتحمل فى هذه الحياة دوره فى الشقاء والسعادة. وأن الألم والراحة فى الحياة للنفس والجسد معاً(٢٢٥).

والقضية الوحيدة التى لا تقبل الجدل عند 'المعرى' فيما يتعلق ببعد الموت هو فناء الأجساد(٢٢٦) . حيث كان يؤمن بتحلل الجسد، وقد عبر عن ذلك بوسائله المعروفة من سخرية دامعة حيناً، ومن جد قاتم فى معظم الأحيان، وكأنه يشعرنا بأن هذه الأجساد لا سبيل لها إلى البقاء. وما عدا ذلك فلا يعرف عنه شيئاً إلا الظن حيث أن مصير الروح لم يحدده أحد بعد.

ويرى البعض أن النزعه الفلسفية "لأبى العلاء" فى الطبيعيات والرياضيات يونانى خالص، وفى الإلهيات يونانى كثيراً وإسلامى قليلاً وهذه النزعة الفلسفية تؤكد أن 'المعرى' إن لم يكن أنكر البعث إنكاراً تاماً، فقد شك فيه شكاً شديداً(٢٢٧).

ويرى آخرون أن 'المعرى' أنكر البعث بعبارة صريحة. وتبدو آثار الفلسفات الشرقية فى تكوينه واضحة، وخاصة الفلسفة الدهرية(٢٢٨)، ولكن أشياعها يثبتون فيما يذهبون إليه، ولا يتلاعبون فيه بالألفاظ، فلا يحار الباحث فى الوقوف على حقيقة مذهبهم عكس 'المعرى'(٢٢٩).

ولكن 'المعرى' شأنه فى قضية البعث شأن كل القضايا الأخرى من التردد والغموض. ولكن الفحص الدقيق لما جاء به من شعر ونثر يجعلنا نصل إلى الرؤية الصائبة والحكم الجازم فى هذه القضية والعرض الآتى يؤكد لنا صدق ذلك :

يثبت 'المعرى' البعث فيقول :

قال المنجم والطبيب كلاهمـا

لا تحشر الأجسام، قلت : إليكما

ان كان رأيكما فلست بخاسر

أو صح قولى فالخسار عليكما(٢٣٠)

خلق الناس للبقاء فضلت

أمة يحسبونهم للنفـــاد(٢٣١)

ويؤكد على قدرة الله غير المحدودة والمتمثلة فى البعث فيقول :

ما أقدر الله، أن يدعى بريته

من تربهم، فيعودوا كالذى كانوا(٢٣٢)

ويقول فى إنكار البعث :

ضحكنا وكان الضحك منا سفاهة   وحق لسكان البسيطة أن يبكوا

يحطمنا ريب الزمان حتى، كأننا   زجاج ولكن لا يعاد له سبك(٢٣٣)

فـى حين يرى د/ "طه حسين" أن "المعرى" كان يعلم بإمكانية سبك الزجاج فقد قال :

إن الزجاجة لما حطمت سبكت

وكم تكسر من در، فما سبكا(٢٣٤)

ويقول فى الشك فى البعث :

وإن صدئت أرواحنا فى جسومنا

فيوشك يوما أن يعاودها الصقل(٢٣٥)

دفناهم فى الأرض، دفن تيقن

ولا علم بالأرواح غير ظنون(٢٣٦)

والحقيقة عندنا أن "المعرى" لـم ينكـر البعـث. وإذا تأملنـا الأبيـات الواردة فى هذا الشأن لوجدناها تميل إلى الإثبات حينا، ثم الشك فى أحيـان

أخرى، ولم نجد فيها الإنكار إلى جانب أن "المعرى" أنكر التناسخ مطلقا، وهو ما لا يتفق مع تعاليم الدين الإسلامى. فهناك بعث، ولكن ليس على الطريقة الهندية أو اليونانية كذلك فإن المعرى قال صراحة بفناء الأجساد، ولم يقل بفناء الأرواح. فإذا كان الفناء للأجساد فما هو حال الأرواح إذن؟

لاشك أنه البقاء. فمن البديهى أن تبعث الأرواح وترمم الأجساد. ويبعث الإنسان كاملا يوم القيامة. فإذا كان هناك ثواب وعقاب عند "المعرى" ـ وهذا ما سنعرفه بعد قليل ـ فكيف لا يكون بعث، ولمن يكون الثواب والعقاب ؟. وإننا لا نلوم "المعرى على شكه فى البعث أو موقفه اللا أدرى منه، فتلك أمور غيبية قد يلعب فيها الخيال والتردد الدور الكبير، ولكن الاستناد الكامل إلى الدين وشريعة القرآن قد يزيل من هذا التردد والحيرة. وهذا ما لم يفعله "المعرى" لأن الخطوة الأولى فى مساره هى العقل، ثم النقل كما أشرنا من قبل.

جـ - قضية الثواب والعقاب (التكليف) :

بعد أن تناولنا قضيتى الموت والبعث، نتناول قضية التكليف، وهى ذات علاقة وثيقة بالإيمان بالموت والبعث. ويرتبط التكليف بمسئولية الإنسان تجاه أفعاله، والمسئولية(٢٣٧) **Responsability** على اتصال وثيق بكل ما اتصال وثيق بكل من ميتافيزيقا وعلم الأخلاق(٢٣٨) والعلوم الإنسانية. وهى ذات ارتباط بالإنسان المسئول. والالتزام هو الشعور بالمسئولية تجاه كل ما يجرى من حولنا، وتحمل هذه المسئولية.

إذن فالثواب والعقاب تعبير عن المدح **Praise** والذم **Blame**. هكذا رأى "سد جويك"(٢٣٩)أن القائل بالحتمية (الجبرية) يمكن أن يبرر العقاب على أنه تهذيبى أو تقويمى **Reformatory** ولكن لا يستطيع تبرير العقاب الجزائى **Retributive Punishment** وإن كان "برود" رفض هذه

الرؤية من ناحية أن العقاب الجزائى يدافع عنه أنصاره الذين لا يؤمنون بالجبر. ولكن رغم اختلاف الآراء فى العقاب الجزائى، إلا أنه يوجد اتفاق على أن من يأتى بالفعل الخاطئ يستحق الألم، وأن فاعل الشر ينبغى أن يعاقب.

وإذا نظرنا إلى ما يراه "المعرى" فى مسألة الثواب والعقاب لوجدنا شأنه فيها شأن بقية القضايا من النفى والإثبات، وإن كان تركيزه على الإثبات أقوى وأكثر.

هناك من يرى أن "للمعرى" نهجا دينيا خالصا فى تصور البعث والمساءلة، فهو يتمنى أن يكون مقبولاً عند الله. فقد جانب الآثام، وصام عن خطايا الحياة، وهو يتملكه الخوف والضعف كلما تصور نفسه فى موقف الحساب يوم القيامة، فهو إذن مؤمن بالثواب والبعث، وهو يقرر أنه يائس من دنياه طامع فى أن تعود روحه إلى السموات[٢٤٠].

وقد أثبت "المعرى" الثواب والعقاب فى رسالة الغفران فى أكثر من موضع [٢٤١]، فهو لم يجاوز الحد فيما أتاح لابن القارح من نعيم جنته فى الغفران. وما بها من حس السخرية والتهكم ليس سخرية بالمعتقدات الدينية، وإنما سخرية "بابن القارح" نفسه كما أوردنا من قبل.

ويبدو جزاء الكافرين فى النار عند لقاء "ابن القارح" "باوس بن حجر" ويسأله عن قصيدة له، "وللنابغة" مثلها، وهما من فحول الشعراء. فيرد عليه قد بلغنى أن "نابغة بنى ذيبان" فى الجنة فأسأله عما بدا لك فلعله يخبرك، فإنه أجدر بأن يعنى هذه الأشياء. أما أنا فقد ذهلت : نار توقد، وبنان يعقد، وإذا غلب على الظمأ رفع لى شىء كالنهر. فإذا اغترفت منه لأشرب وجدته سعيرا مضطرما"[٢٤٢].

ومما يؤكد العقاب أيضـا مـا قالـه "ابـن القـارح" "للأخطـل التغلبـى" حيث يقـول أنه أخطأ فى أمرين : جاء الإسلام ولم يدخل فيه، ولزم أخـلاق السفية وأطاع نفسه الغاوية.

وعن المغفرة فى الآخرة يسأل "ابن القارح" "ذهير بن أبى سلمى" : بم غفر الله له وقـد كـان فـى زمـان الفطـرة والنـاس هُمـل لا يحسـن منهم العمـل؟ فيجيب ذهير : كـانت نفسـى مـن البـاطل نفـورا، فصــادفت ملكـا غفـورا. وكنت مؤمنا بالله العظيم، ورأيت فيما يرى النائم صبرا نزل مـن السماء من تعلق به مـن سـكان الأرض سـلم. فعلمـت أنـه أمـر اللـه، ولـو أدركت محمد (ص) لكنت أول المؤمنين(٢٤٣).

ويسأل "ابن القارح" عبيد بن الأبرصى الأسـدى" بمـا غفـر اللـه لـه فيقول : أخبرك أنى دخلت الهاوية، وكنت قلت فى أيام الحياة :

من يسأل الناس يحرموه وسائل الله لا يخيب

وسار هذا البيـت فـى آفـاق البـلاد، فلـم يـزل ينشـد، ويخفـف عنـى العذاب حتى أطلقت من القيود.

ويسأل أيضا "عدى بـن زيـد" "العبـادى" كيـف كـانت سـلامته علـى الصراط ومخلصة من بعـد الإفـراط ؟ فـيرد عـدى : أنـى كنـت علـى ديـن المسيح، ومن كان من أتباع الأنبياء قبـل أن يبعـث محمـد (ص) فـلا بـأس عليه، وإنما التبعة على من سجد للأصنام(٢٤٤).

ويسـأل "النابغة الزبيانى" بما غفر له فيجيب : أنى كنت مقرا بالله، وحججت البيت فى الجاهلية. والله تعالى يغفر ما عظم. بما قل(٢٤٥).

ولـم يكـن عـرض "المعـرى" لفكـرة الثـواب والعقــاب فــى رســالة الغفران فقط، بـل ذكرهـا فـى رسـالة الملائكـة (٢٤٦). فقد أوضـح المعـرى ضمن المعانى الواردة فى هذه الرسالة لفـظ (الزبانيـة) وهـم الذيـن يزنبـون

الناس. ويدفعونهم إلى النار وهم رمز للشر. كذلك أوضح معانى السائق والشهيد(٢٤٧) وقد جاءت فى الكتاب الكريم.

قال تعالى :

"وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد"(٢٤٨)

وهما ملكان إحداهما يسوقه إلى المحشر، والآخر يشهد عليه بعمله، وقيل ملك واحد جامع بين الأميرن، كأنه قيل معها يسوقها ويشهد عليها.

كذلك فى الفصول والغايات(٢٤٩) يؤكد "المعرى" على الثواب حيث يقول : (أستغفر من لا يغرب عنه الغفران، لو كانت الذنوب مسودا صارف بشرتى كحلك الغراب، وأصبح دمى كالحبر المستنعت للكتاب).

وهناك أبيات للمعرى تؤكد على إيمانه بالثواب والعقاب وهى :

لعلك فى يوم القيامة ذاكرى

فتسأل ربى أن يخفف من إثمى(٢٥٠)

كما يقول عن المغفرة فى الآخرة :

تأبى أن تجئ الخير يوما

وأنت ليوم غفران تئب(٢٥١)

وفى جواز التوبة يقول :

لم يعف ربك عن مصر، مارد

لكن تجاوز عن مسيء تابا(٢٥٢)

ويبشر والده بأن هناك ثواب وعقاب، وهو مستحق للثواب فيقول :

يوافيك عن رب العلا الصدق بالرضا

بشيرا وتلقاك الأمانة بالأمن(٢٥٣)

ولذا فعلى الإنسان أن يفعل الخير فيقول :

لعل قوما يجازيهم مليكـــــم

إذا ألفوه، بما صاموا وما قنتوا[٢٥٤]

ورغم ذلك فقد رأى البعض أن "المعرى" ينكر التكليف [٢٥٥].فقد كان ايمان "المعرى" بنظرية الجبر سببا فى مواجهته لمشكلة خلق الأعمــال والتكليف وأمر البعث، فإن المسألتين الأخيرتين نتيجتان مباشـرتان لمشـكلة خلق الأعمال تتأثران بهما سلبا وإيجابيا، فإذا أثبت للإنسان خلـق الأعمــال صحت إذن تعاليم الأديان بشأن القيامة والحساب، وإذا أثبت ذلك للـه سقط التكليف عن البشر، وانهدمت فى رأى العقـل والعـدل فكـرة الحسـاب والعقاب. ويبدو أن هذا ما يميل إليه "المعرى" فما دام المرء لا يأتى أفعاله مختارا، فلا يكون بعث ولا حساب إلا إذا كان جبرا هو أيضا، وهو عبـث ينزه عنه الله.

فلاشك أن اعتقاد الجبر عند "المعرى" أدى بـه إلـى ألـوان مـن مخالفة المألوف فى العادة والدين [٢٥٦]فقد اضطر إلـى أن يجهر بإنكار التكليف فيقول :

إن كان من فعل الكبائر مجبرا

فعقابه ظلم على ما يفعل[٢٥٧]

وقد قال أن الإنسان لا يستحق المدح أو الذم لأنه مجبر :

لا تحمدن، ولا تذمن أمـــرا

فينا، فغير مقصر كمقصر[٢٥٨]

و"المعرى" حين رأى الجبر لم يفرق بين الإنسان وغيره ممـا اشتمل عليـه العالم. وأن الحياة المادية والمعنوية له كانت سببا فى تشـكيل رؤيته عن الجبر وبالتالى إلغاء التكليف.

ولكننا نأخذ على الرؤية السابقة عدم الاهتمام بعلاقة فعل الاختيار بالعقل لأنه إذا كان "المعرى" يؤمن بالعقل، فإن العقل يؤيد الحرية، وليس الجبرية ومن هنا يصبح الإنسان مكلفا مسئولا عن أفعاله لكونه عاقلا، أى يملك القدرة والقوة على إصدار الفعل بمحض العقل والإرادة.

والحقيقة أن أمر القيامة اختلف فيه الناس بدليل قول المعرى :

الناس مختلفون، قيل : المرء لا
يجزى على عمل، وقيل : يجازى
والله حق، من تدبره أمـــــــــره
عرف اليقين، وآنس الإعجازا[٢٥٩]

كما يتحدث عن القيامة وأنها غيبية فيقول :

أما القيامة، فالتنازع شائع
فيها، وما لخبيئها إصحار[٢٦٠]
داران، أما هذه فمسيئة
جدا، ولا خبر لتلك الـــدار[٢٦١]
أما الحقيقة، فهى أنى ذاهب
والله يعلـــم بالذى أنا لاق
وأظننى، من بعد، لست بـــذاكر
ما كان من يسر ومن إملاق[٢٦٢]

وفى النهاية نستطيع أن نقول أنه إذا كان الإنسان مجبرا فى أمور، ومختار فى أمور أخرى. فإن النتيجة الحتمية لذلك إثبات التكليف فى مواضع وإنكاره فى أخرى. فليس من المنطقى أن يعاقب الله إنسانا على فعل لم يكن له مساهمة فيه. فالثواب والعقاب لا يكون إلا فى حالة يكون فيها الإنسان مختارا بين أمرين ففعله معه وإرادته ملكه. ومن حقه أن

يختار بين هذا الفعل أو ذاك. وعلى هذا فالإنسان عند "المعرى" مكلف ومسئول عن أفعاله، وبالتالى فهو مستحق للثواب والعقاب عليها شرعا وعقلا، وهو ما يتفق معه المنطق والمقدمات التى طرحها من قبل.

ولكن الحقيقة التى ينبغى الانتباه إليها أن أمر القيامة وما يتم فيها من اثابه أو معاقبة ونوعية هذا أو ذاك من الأمور الغيبية التى لا يدركها الإنسان لأنها مازالت مستورة عنا. ولهذا يلعب الفكر والخيال فى تصويرها الدور الكبير وهذا ما أكده المعرى فى بعض أبياته التى أوردناها سابقا.

٥- الأخلاق الاجتماعية عند المعرى

سوف نتناول فى هذا الموضوع أربعة عناصر هامة هى : المجتمع - الفضائل - المرأة - الاقتصاد.

أ- المجتمع :

كانت الحياة الاجتماعية فى عصر "المعرى" لا تقل سوءاً عن الحياة السياسية فانتشر البعض والطمع والحقد والمكر والكذب، وكشفت النفوس عن ضعف فى الأخلاق، فالنسك ليس ما يقوله اللسان، وتؤديه أعضاء الجسم من الألفاظ والحركات ما دامت العبارة لا تتجاوزهما، ولا تتعمق فى القلوب [٢٦٣].فكان هذا سبب نقد "المعرى" للمجتمع، وبالتالى محاولته لإصلاحه.

فى حين يرى البعض أن نقد المجتمع عند المعرى له عوامل أخرى منها كارثة العمى، ورحلته البغدادية، وعزلته الجسدية[٢٦٤].ولكن هذا فى رأينا يعتبر تجاهل لأحوال المجتمع الفاسدة، والتى كانت فى أشد الحاجة إلى الإصلاح والتهذيب وهذا ما يدخل فى عداد الأخلاق الاجتماعية.

وفى الفصول والغايات [٢٦٥]نهى "المعرى" عن نطق السوء، وحث على كسب الحسنات بالفعل الطيب ولذلك هاجمه الجامدون. فقد كان يدعو إلى الثقة بالخير والعمل بالأخلاق.

وللمعرى آراء تربوية [٢٦٦]لا تختلف عن آراء معاصريه ومن سبقوه من رجال الدين، ومنها إباحته ضرب الطفل، لأن ضربه فى نظره أهم وسائل هدايته فيقول :

فاضرب وليدك وأدلله على رشد

ولا تقل : هو طفل غير محتلم[٢٦٧]

فقد كان "المعرى" معاصرا "لابن سينا"، وقد عرف رأيه فى التربية، ومنها إيقاع العقوبة على المتعلم إذا دعت الضرورة.

وقد كان "المعرى" على ثقة تامة بأن الدين وسيلة لتهذيب النفوس(٢٦٨)وتصفية الأرواح من الشرور فيقول :

صم ثم صل وطف بمكة زائرا

سبعين لا سبعا فلست بناسك

جهل الديانى من إذا عرضت له

أطماعه لم يلف بالمتماسك(٢٦٩)

والمعرى هنا يريد إقامة مجتمع مثالى عكس ما هو موجود فى عصره، ومثل هذه المبادئ المثالية نادى بها من قبل "**أفلاطون**" فى كتابيه (الجمهورية) و (القوانين) "وأرسطو" فى كتابه "**الأخلاق**" و "الفارابى" فى كتاب (آراء أهل المدينة الفاضلة).

وهذه الرؤية فى نظرنا ليست ببعيدة عن مثاليات العقيدة الإسلامية، وما تدعو إليه من مبادئ أخلاقية، وفضائل سلوكية مثل التعاون والرحمة والمودة والعدالة.

وسوف نعرض بعض أبيات للمعرى تدلنا على اهتمامه بالأخلاق الاجتماعية فيقول فى أخلاق النظر والعمل :

يحرم فيكم الصهباء صبحا

ويشر بها على عمد، مســاء

يقول لكم : غدوت بلا كساء

وفى لذاتها رهن الكســــاء

إذا فعل الفتى ما عنه ينهى

فمن جهتين، لا جهة، أســاء(٢٧٠)

وعن التعارض بين النظر والعمل فى الأخلاق عند البعض يقول :

إن هللت أفواهكم، فقلوبكـــم

ونفوسكم، دون الحقوق، مهللة(٢٧١)

والباطن لا الظاهر هو أساس الأخلاق فيقول :

وما خلق البيض الحسان حميدة

إذا اشتهرت أخلاقهن الذمائم(٢٧٢)

تسير إلى البيت الحرام تنسكا

ويشكوك جار بائس وخـــدين(٢٧٣)

ما وقع التقصير فى لفظنا

لو صدقت أفعالنا الألسنــــة(٢٧٤)

ولكى تتقابل أخلاق النظر مع العمل يقول :

إن شئتما أن تنسكا، فاسكنا

وأنفقا المال الذى تمسكان

واعتقدا، فى حال تقواكما

أنكما بالله لا تشركان(٢٧٥)

وعن ضرورة العلاقة بين العقل والأخلاق يقول :

أقر الحازم نفسا بالتقى

وذاك أمر من لبيب لم يطع(٢٧٦)

ب- الفضـــائل :

تحدث "المعرى" فى أكثر من موضع عن الفضائل الأخلاقية التى ينبغى أن يكون عليها الإنسان حتــى يصل المجتمع إلى النموذج الأمثل. فقد تحدث عن فضيلة الكرم فيقول :

وأعظم حادث فرس كريم

يكون مليكه رجلا شحيحا(٢٧٧)

لا تسأل الضيف، إن أطعمته ظهرا

بالليل : هــل لك فى بعض القرى أرب

فإن ذلك من قول يلقنــــــــه

لا أشتهى الزاد، وهو الساغب الحرب[٢٧٨]

ويتحدث عن فضيلة القناعة وأثرها فى حياة الناس :

قنعت فخلت أن النجم دونى

وسيان التقنع والجهــــــاد[٢٧٩]

وهى النفوس إذا تميز بينها

فاعزها فى العيش مقتنعاتها[٢٨٠]

إذا زادك المال افتقارا وحاجة

إلى جامعية، فالثراء هو الفقر[٢٨١]

فحسبى من المال، قوتى به

وحسبى، من البلد، المسـكن[٢٨٢]

وعن فضيلة الرحمة بالحيوان يقول :

إن ودعوه، فما يدرى بما صنعوا

أو قطعوه، فما ينتابه ألم[٢٨٣]

وعن فضيلة العدل يقول :

خف دعوة المظلوم، فهى سريعة

طلعت، فجاءت بالعذاب النازل[٢٨٤]

وعن فضيلة التواضع يقول :

علوتم فتواضعتم على ثقة

كما تواضع أقوام على غرر[٢٨٥]

وعن فضيلة التقوى يقول :

وما لبس الإنسان أبهى من التقى

وإن هو غالى فى حسان الملابس(٢٨٦)

وعن فضيلة الصبر يقول :

الصبر يوجد، إن باء له كسرت

لكنه، بسكون الباء، مفقود(٢٨٧)

وفى الأخلاق عامة يؤكد المعرى على فضيلة الوسط العدل فيقول:

الحمد لله، أضحى الناس فى عجب

مستهترين بإفراط وتفريط(٢٨٨)

أعوز بربى من سخطــه

وتفريط نفسى وإفراطها(٢٨٩)

جـ- المـــرأة :

قبل أن نعرض لوجهة نظر "المعرى" فى المرأة كعنصر هام فى المجتمع علينا أن نعرض لمكانة المرأة فى الإسلام، حيث يتحدث الإمام "محمد عبده" عن مكانة المرأة السامية فى الإسلام(٢٩٠) ويستشهد فى ذلك بقوله تعالى :

"فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله، واللاتى تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن فى المضاجع"(٢٩١).

فمن هذه الآية نلمس وجود تقسيم للنساء إلى قسمين فالصالحات ليس للرجال عليهن شئ من سلطان التأديب، وإنما سلطانهم على النوع الثانى والذى جاء فى قوله تعالى "واللاتى تخافون نشوزهن" أى خروجهن عن المألوف والعرف وفى هذا تنبيه إلى مكانة المرأة، وما يجب على الرجل من السياسة لها، وحسن التلطف بها. وهذه السلطة من الرجل للمرأة (الناشز) أما غيرها فلا سلطة له عليها حتى سلطة الموعظة.

وانطلاقا من مفهوم المساواة بين الرجل والمرأة فى الإسلام[٢٩٢]،يقرر الإمام "محمد عبده" ضرورة تعليم المرأة لا أمور البيت فحسب، بل وكل ما هو ضرورى ولازم لنهضة الأمة، لا على أنه مجرد حق للمرأة، بل أنه واجب عليها. فنطاق التعليم الدينى للمرأة هو نطاق محدود. أما آفاق تعملها لعلوم الدنيا فإنها آفاق بلا حدود.

وهذه الرؤية التى قدمها الإمام "محمد عبده" عن المرأة هى رؤية تقدمية تعلى من شأن المرأة التى هى نصف المجتمع، وهو لم يخرج فيها عن المفهوم الدينى. والآن فلننظر إلى ما يراه "المعرى" فى المرأة، وهل كان منصفا لها كما كان الإسلام منصفا لها من قبل أم لا ؟

كان موقف المعرى من المرأة قسما من موقفه من قضايا العصر كلها [٢٩٣]،فكان يرى الأحوال الاقتصادية تسوء إلى جانب هجمات الروم وانتهاكهم للحرمات وملوك المسلمين يغرقون فى آثامهم، فلم يجد مفرا من النظر فى مكانة المرأة التى أصبحت عضوا عاطلا فى المجتمع لا تزاول عملا معينا، بقدر ما تفسد الأعضاء السليمة. إلى جانب ما كانت تتعرض له أولئك الغانيات فى عصر كعصر أبى العلاء[٢٩٤]عصر الإباحية الخلقية، وفساد الحياة الاجتماعية الذى فاق كل حد ولذلك فهو يقول :

يردن بعوله ويردن حليا

ويلقين الخطوب ملومات[٢٩٥]

كما أنه لا يرى فى ميل النساء إلى الصلاة والنسك أمانا من ارتكابهن المآثم فيقول :

وليس عكوفهن على المصلى

أمانا من غوار مجرمات[٢٩٦]

ولكن فى نفس الوقت يلزم "المعرى" المرأة أن تسير هادئة فى مشيتها ولا تتطيب وإن رضى بالزواج فعلى شرط أن تطيع زوجها. وينبغى علينا أن نربط بين موقف "المعرى" من المرأة وموقفه من الكيان العام من الوجود (٢٩٧)،فهو لم يعول على عيوب أخلاقية جزئية لدى المرأة وإنما على أنها الجزء الحى من الطبيعة الإنسانية الفاسدة أصلا. و"المعرى" لم يشدد نقده للمرأة إلا لأنها الطرف الأخصب والأكثر فاعلية وإسهاما فى استمرار محنة الإنسان على الأرض فإذا لم توجد المرأة لم توجد بالتالى تلك المحنة.

وعلى الرغم من ذلك الهجوم على المرأة من قبل "المعرى" إلا أنه لم يناصب الأسرة العداء بشتى مفاهيمها الاجتماعية والعاطفية والنفسية. فقد انصرف عن الزواج، ولكنه فى نفس الوقت يشترط فى المرأة أن تجمع بين العقل الراجح والإحصان الذى يتأبى بها عن مواطن الذلل حتى تحل البركة فيما تأتى به من نسل، وهو هنا يرتفع بالمرأة إلى مرحلة القداسة. فقد تحدث القرآن الكريم عن الكلمة الطيبة وكذلك يحدثنا عن المرأة الطيبة(٢٩٨).

وفى الحقيقة أن الرجل الذى يكثر من التحدث عن المرأة نقدا أو تجريحا قذفا وتشويها، وإنما هو أقرب الرجال إلى المرأة وأشدهم حبا لها لأن من أحب الشيء أكثر من التحدث عنه (٢٩٩) .فالذى يهجو المرأة كالذى يثنى عليها ويشتاق إليها ويشغله أمرها ويحسب الحساب لإقبالها وإعراضها(٣٠٠).

ومما لاشك فيه أن موقف "المعرى" من المرأة يرتبط بموقفه من الزواج والإنجاب(٣٠١)،فحاول نقد الزواج من وجوهه العلمية : مثل نقد المظالم الاجتماعية التى يسببها ضرب من ضروب الزواج، وهو اقتران

الرجل المسن بالشابة، وكأنه يسن للزواج قانونا. وقد كان يدعو للزواج بواحدة فقط [٣٠٢]،أن تعدد الزوجات يجلب المتاعب. فالزواج صيانة للمرأة.

وفى رؤية "المعرى" هذه تطابق مع ما جاء فى الدين الإسلامى من حتمية وجود التوافق والانسجام بين الزوجين. والزواج بواحدة لصعوبة العدل بين الزوجات ولذا كان الزواج بواحدة هو الأفضل كل هذا لإقامة أسرة سليمة البنيان عمادها المودة والرحمة. قال تعالى :

"وجعل بينكم مودة ورحمة" [٣٠٣]

وفيما يتعلق بالإنجاب. فقد نقده "المعرى" ولكنه لم يذهب فى بغض النسل مذهب الزهاد من الهنود الذين كرهوا النسل اجتنابا للذات الحياة، فالنسل عنده مصدر الشقاء للوالد والولد. ومن هنا ذمة وزهد فيه [٣٠٤].

وقد جاء "روبير مالتوس" [٣٠٥] فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر للميلاد بنظرية فى النسل والمواليد ترى أن البشرية لكى تعيش فى أمن ينبغى وقف التيار البشرى الجارف الذى يعرف بالمواليد، والذى يؤدى إلى شقاء البشرية، وإن صح إطلاع "مالتوس" على نظرية المعرى فى النسل كان "أبو العلاء" أستاذه فى علم الحياة أو إمامه فى النقد الاجتماعى [٣٠٦].وإن كان لكل مذهب غلاة ومتوسطون، فإن المذهب الاجتماعى لا عداء النسل يتجاذب بين "مالتوس" و "أبى العلاء" هذا من غلاته وذلك من المتوسطين فيه مع الاقتراب فى الرأى الواحد [٣٠٧] حيث يقول "المعرى" :

إذا كثر الناس شاع الفساد

كما فسد القول لما كثر [٣٠٨]

وفى النهاية سوف نعرض بعض أبيات للمعرى تخص المـرأة مـن ناحيتى المدح والذم ثم الزواج والإنجاب".

أ- مدح المرأة :

عن مكانة المرأة بالنسبة للرجل يقول :

زعموا أن ما يذكر، إن قا

رن أنثى، لم يعدم التغليبا(٣٠٩)

وعن احترام المرأة فى حالة شيخوختها يقول :

إذا كانت المرأة لك امرأة

عجوز فلا تأخذ بها أبدا كعابا

فإن كانت أقل بهاء وجه

فاجدر أن تكون أقل عابا(٣١٠)

وعن مكانة المرأة السامية يقول :

العيش ماض، فاكرم والديك به

والأم أولى بإكرام وإحسان

وحسبها الحمل والإرضاع تدينه

أمران بالفضل نالاكل إنسان(٣١١)

ب- ذم المرأة :

فما أذنب الدهر الذى أنت لائم

ولكن بنو حواء جاروا وأذنبوا(٣١٢)

شر النساء مشاعات غدون سدى

كالأرض يحملن أولادا مشاغينا(٣١٣)

وتوق أمر الغانيات فإنه

أمر إذا خالفته لم تنـــــــدم(٣١٤)

جـ- الزواج والنسل :

تواصل حبل النسل ما بين أدم

وبينى، ولم يوصل بلا مى باء

على الولد يجنى والد، ولو أنهم

ولاة على أمصارهم خطباء(٣١٥)

خير النساء اللواتى لا يلدن لكم

فإن ولدن، فخير النسل ما نفعا

وأكثر النساء يشقى الولدان به

فليته كان عن آبائه دفعا(٣١٦)

قد ساءها العقم، لا ضمت ولا ولدت

وذاك خير لها لو أعطيت رشدا(٣١٧)

وبعد هذا العرض لموقف المعرى من المرأة نستطيع أن تقول أن "المعرى" لم يكن كارها للمرأة فى كل أطواره، وإنما كان موقفه من المرأة هو موقف من المجتمع ككل، ومن سائر مفردات هذا المجتمع الذى منه المرأة. فقد هجا "المعرى" المجتمع كله، ولكنه لم يمقته بدليل محاولة إصلاحه. كذلك المرأة كان يهجوها، ولكنه لم يمقتها. فقد أراد لها الكمال والسمو، وقد أحب لها المثل الأعلى كما أحبه فى مجتمعه كله. وإن كان "المعرى" لم يحب المرأة التى هى نصف المجتمع لما مدحها فى أكثر من موضع. كما أنه لم يسحب منها مكانتها العظيمة التى منحها الله إياها فى كتابه العزيز، ولكنه أراد لها التحلى بمكارم الأخلاق، حتى يرتفع معها مجتمعها وترتقى بها الحياة.

وإن كنا نأخذ على "المعرى" رغم نظريته التقدمية المعروفة، والمتمثلة فى الإيمان بالعقل والتحرر من الموروثات العقيمة نأخذ عليه أنه

حصر المرأة فى أعمال محدودة كالبيت والغزل، وأجحف بحقوقها فى بقية الشئون الحياتية لأسباب لا نعلمها ...

د - الاقتصاد :

كان لعمق الإحساس الاجتماعى فى نفس أبى العلاء دورا كبيرا فى اهتمامه بأحوال المجتمع. فقد رأى ما يقاسيه العامة من الحرمان والفقر والأخلاق الرديئة، وكان بطبيعته يرسم مثلا أعلى للأمور، ويود لو كان العالم يشبه هذا النموذج الذى وضعه حيث أن الوطن الذى لا يعطى الإنسان إلا أدنى القوت، ويعتبره عطاء ومنه، لا يمكن أن يشعر فيه الإنسان إلا بالغربة والضياع [٣١٨].وقد رأى "المعرى" أن الناس فى عصره غالوا فى قيمة المال حتى بلغ حبهم له درجة العبادة، فعن طريق المال يصل الإنسان إلى الزعامة والشهرة، ولذلك تاجر الناس فى الدين، واصطنعوا المذاهب والطرق للحصول عليه[٣١٩].

وقد اغتر الناس [٣٢٠] بقول المعرى المعروف :

لو كان لى أو لغيرى قدرا نملة

فوق التراب، لكان الأمر مشتركا[٣٢١]

وقد ظن البعض انه اشتراكى يرى مذهب الاشتراكيين من الفرنج، وهذا نوع من الغلو، وإنما كره "المعرى" تقسيم الناس إلى فقراء وأغنياء. فقال فى ذلك :

ويا بلادا مشى عليها

أولوا افتقار وأغنياء

إذا قضى الله بالمخازى

فكل من أهليك أشقياء[٣٢٢]

كما تمنى لو اشترك النـاس فـى النعمـة كمـا اشـتركوا فـى البـؤس. فهل "المعرى" اشتراكى إذن ؟ (٣٢٣) هو اشتراكى لولا أنه صاحب قناعـة وزهد واعتزال للناس وإعراض عن الحياة العامة. ولا ينبغى أن يفهم مـن اشتراكيته "المعرى" ما يفهم من اشتراكية "كارل مـاركس" وإنمـا ينبغـى أن يفهم من اشراكيته ما يفهم من اشتراكية العصـور القديمـة، ومـن اشـتراكية الثائرين والساخطين فى القرن الثالث والرابـع للهجـرة بنـوع خـاص. فقـد عرف "المعرى" ثورة الزنج والقرامطة كما نقد فلسفتهم، ولكنه استبقى من هذه الفلسفـة شيئا واحد هو الشعور بالظلم فى توزيع الثروة، وما يتبعه مـن تقسيم للناس إلى فقراء وأغنياء.

والمعرى ينظر إلى المال على أنه مال الله وليس الإنسان فيقول :

ما فى بنى آدم غنى

بل كلهم مقتر عديم

يغنى الذى ماله فناء

وذلك الواحد القديم(٣٢٤)

وعن المشاركة فى المـال يتحـدث "المعـرى" عـن أخـلاق الإنسـان الفاضل فيقول :

إذا صاحبت فى أيام بؤس

فلا تنسى المودة فى الرخـاء

ومن يعدم أخوه على غناه

فما أدى الحقيقة فى الإخـاء

ومن جعل السخاء لأقربيه

فليس بعارف طرق السخاء(٣٢٥)

وفـى النهايـة نسـتطيع القـول أن "المعـرى" عـرف الفكـر الشـيوعى القديـم، عرفـه مـن أفكـار يونانيـة حملتهـا الرؤيـــة الأفلاطونيـــة المعروفـة بالشيوعية (شيوعية المـال والنسـاء)، والتـى كـان الفكـر الماركسـى امتـداد تـاريخى لهـا مـع التطـورات والتعديـلات الحديثـة، والتـى لا يمكــن إنكــار بذورها القديمـة. كذلك عرف "المعرى" ثورة الزنـج والقرامطـة - وسـوف نعرض لها فى الملحق الأول من هذا الكتاب - والمتمثلة فـى سـوء توزيـع الثروة، وقد تأثر بها "المعـرى". فهـو يريـد أن يصـل بمجتمعـه إلـى ذروة الكمال، ولكنه فى نفس الوقت لم يأخذ بشيوعية "أفلاطـون"، لأنهـا شـيوعية تهدد المجتمع وتعرض أمنه للاضطراب، ودليل ذلك قوله :

شر النساء مشاعات غدون سدى

كالأرض يحملن أولادا مشاعينا(٣٢٦)

كما أنه لم يرض من ثورة الزنج والقرامطة انقلابها عكس مبادئهـا الأولى، وذلك لما آل لهم الأمـر. ولكنـه انتقل إليـه هـذا الفكـر وتـأثر بـه. والنقطة التى نود أن نلفت النظر إليها هى مدى اتفـاق الرؤيـة العلائيـة فـى الاقتصاد مع ما يراه الدين الإسلامى وقـد عرضنـا فـى الملحـق الأول مـن هذا الكتاب هذه الرؤية التى تنحصر فى :

١. اعتراف الإسلام بالملكية الفردية بالطرق المشروعة.
٢. يقرر الإسلام الأخذ من مال الغنى للفقير.
٣. المال مال الله فالملكية الظاهرية للإنسان والحقيقية لله.
٤. الاقتصـاد الإسـلامى ليـس شـــيوعى يرفـض الملكيـة الخاصـــة إلا إذا تعارضـت مع الصالح العام، وليس هو رأسمالى يبيح الهوة فى الملكيـة الفردية وليس هو اشتراكى أيضا. فالإسلام يعمل علـى توزيـع الـثروة بين الأفراد، كما يقصد انتقال الثروات بين الناس تبعا للجهد.

وهنا نرى أن "المعرى" كان أقرب إلى الفكر الإسلامى منه إلى الفكر اليونانى فى المسألة الاقتصادية. فالمال مال الله كما قال. كما أنه اهتم بتوزيع الثروة بالطرق المشروعة، حيث زادت فى عصره الهوة بين الغنى والفقير وكلها مبادئ إسلامية بحتة من شأنها إشاعة روح المودة والرحمة وانتشار المساواة والعدل وهى مبادئ أخلاقية أيضاً تعلى من قيمة الفرد وتسعد المجتمع.

سادسا : الأخلاق السياسية عند المعرى

كلنا يعلم أن وظيفة السياسة هى تحقيق السعادة، وتنمية العناصر السامية فى شخصية المواطن، وهذه فى الحقيقة هى أهداف الدولة (٣٢٧). وإذا نظرنا إلى الأسئلة التى تثيرها الفلسفة السياسية لوجدناها تشبه الأسئلة التى تثيرها الفلسفة الخلقية فيما يختص بالفرد، مثل ما هو أصل المجتمع والغرض من وجوده ؟ ما هى المبادئ التى تربط الفرد بالمجتمع ؟ ما هى أفضل الحكومات ؟ [٣٢٨]

ومن هذا المنطلق يكون للدولة مهمتين أساسيتين : [٣٢٩]

أ ـ تمكين الفرد من العيش.

ب ـ تمكينه من العيش فى رفاهية.

وفى هذا الصدد توفر الدولة المناخ الأخلاقى الذى يؤثر على أفعال الأفراد فمن السهل أن يؤدى الإنسان الخير فى مناخ يقوم الآخرون فيه بالسلوك الخير. فالامتناع عن شرب الخمر يكون سهلا فى مجتمع يحرم فيه الخمر على كل فرد. وهكذا يشكل المناخ الأخلاقى للدولة جزءا من الخير العام.

والمثال على ذلك التجربة السياسية التى تمثلت فى الدولة العربية الإسلامية الأولى (التى أسسها الرسول (ص) بالمدينة بعد الهجرة) فقد ظهرت ملامح عدم التميز (أى عدم الفصل بين الدين والدولة) فالقرآن إطار عام فى ضوء مثله العليا يضع البشر من الدساتير والقوانين ما يقربهم من تحقيق المثل العليا التى حددها الله فى قرآنه. وإن كانت الحاكمية الإلهية التى تجرد الأمة من سلطانها من شئون دنياها لا يمكن أن تكون هى الفكر السياسى فى الإسلام كما يرى البعض. وإن كانت السياسة الإسلامية اتصلت بالدين فى بعض الأوقات وانفصلت عنه فى

أخرى، فإن هناك من جاء وأعلن صراحة بانفصال السياسة عن الأخلاق ويتمثل ذلك فى آراء "ميكافيلى" فى كتابه (الأمير) الذى قال فيه بانفصال السياسة عن الأخلاق[٣٣٠].

وفى ضوء هذا العرض للعلاقة بين الأخلاق والسياسة، يمكننا أن نعرض لرؤية "المعرى" السياسية ومدى تجاذبها أو تنافرها مع المبادئ الأخلاقية وروح الدين فلابد أولاً أن ندرك ما كانت عليه الحالة السياسية، فى عصره من تمزق وانحلال[٣٣١]. ففى اللزوميات الكثير من اللمزات التى تصف اضطراب السياسة، وسوء الإدارة، وفساد الحكم. فالسياسة التى تسير على الأهواء، ولا تستند على الفكر الراجح هى فى نظرة سياسة فاسدة حيث يقول :

وإذا الرئاسة لم تعن بسياسة

عقلية خطئ الصواب السائس[٣٣٢]

وهنا يظهر لنا بوضوح ارتباط السياسة بمنهج المعرى العقلى الذى ارتضاه لنفسه منهجا وطريقة.

وعلى الناس فى نظره أن تفكر وتخالف فى مجال السياسة، فذلك أكرم لعقل الإنسان. فالعقل أولى بالإتباع من كل إمام [٣٣٣].ولهذا يرى "المعرى" أن الركون إلى إمامة والاحتكام إلى عقل ضدان لا يجتمعان[٣٣٤] فيقول :

كذب الظن، لا إمام سوى العقل

مشيرا فى صبحه والمساء[٣٣٥]

ومن هذا المنطلق كان اهتمام "المعرى" بتبصير الناس بحقوقهم المهضومة فقد وقف للحكام والأمراء بالمرصاد، وقال أن سلطة الأمة هى

التى يجب أن تستمد منها الحكومة. وما فعله "المعرى" هنا ما هو إلا ضرب من ضروب الثورات الفكرية التى تتقدم السلاح والدماء(٣٣٦).

وقد دفع سخط "المعرى" على ما رأى وقرأ من ظلم الملوك والأمراء إلى التفكير فى مصدر السلطة (٣٣٧) التى أتيحت لهم، فلم ير لها مصدرا إلا الأمة التى استأجرت حكامها ليقوموا بمصالحها العامة حيث يقول :

مل المقام فكم أعاشر أمة

أمرت بغير صلاحها، أمراؤها

ظلموا الرعية واستجازوا كيدها

فعدوا مصالحها وهم أجراؤها(٣٣٨)

وهنا نرى أن "المعرى" لا يرى الملك ولا الوراثة، وإنما يرى الانتخاب والبيعة كما يراهما الجمهوريون. ولاشك أن العلة الحقيقية(٣٣٩) فى تعليل الفساد والفوضى عند "المعرى" يرجع إلى أن الملوك لم يدركوا أنهم فى حقيقة الأمر عمال الرعية، وأن الشعوب مستقر السلطان ومستمدة، ولهذا فإن "المعرى" يقرر مبدأين أساسيين : سلطة الأمة، وانتخاب ولاه الأمور، ولذلك فهو ينقد مذهب الشيعة السياسى فى القول بأن الخلافة نص وتوفيق، وليست بشورى ويندد برأيهم فى الإمام المنتظر فيقول :

قالوا : سيملكنا أمام عادل

يرمى أعادينا بسهم صادر

والأرض موطن شرة وضغائن

ما أسمحت بسرور يوم فارد(٣٤٠)

ولعلنا نجد أن "المعرى" هنا يسن قانونا ويضع شروطا للرئيس فى مدينته الفاضلة، التى تشبه إلى حد كبير تلك السمات التى وضعها "الفارابى" لرئيس المدينة الفاضلة. فأهم سمة هى العقل وحب الصدق والعدل. فقد تأثر فيها بالفارابى إلى حد كبير.

وفى رؤية المعرى تقارب على ما جاء به الإسلام من تأكيد على مبدأ الشورى [٣٤١] الذى هو وسيلة حتمية لتجنب الوقوع فى الخطأ، لأن رأى الجماعة عادة ما يكون أقرب إلى الصواب من رأى الفرد الذى يؤدى إلى التسلط والديكتاتورية. فالشورى صورة سليمة من صور الحكم الديمقراطى. فقد اختص الله سبحانه وتعالى هذا المبدأ [٣٤٢] بسورة من سور القرآن الكريم فيقول تعالى :

"والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون" [٣٤٣].

وقد تأثر "المعرى" بلاشك بالفكر الإسلامى فيما يتعلق برؤيته السياسية التى تعتمد على الحرية من جهة واحترام حقوق الإنسان فى إبداء الرأى من جهة أخرى وهنا نجد تطابق بين الأخلاق والدين فى الناحية السياسية.

كذلك نجد ومضات الحرية السياسية عند المعتزلة [٣٤٤] فى قولهم بالأمر المعروف والنهى عن المنكر، وهو أصل سياسى تندرج مباحثه تحت أصل "العدل" الخاص بالجبرية والاختيار، ويتلخص هذا الأصل فى مشروعية الثورة، وضرورة الخروج على السلطة الجائرة، وإحلال السلطة العادلة محلها، وإدراج المعتزلة لهذا الأصل من أصولهم تحت مبحث العدل يجعل منه دليلا على وجود أبعاد سياسية هامة لمبحث العدل عندهم.

وهنا نلمس بذور أخرى لفكر "المعرى" السياسى الأخلاقى فى فكر المعتزلة الذى يؤكد على العدل من جانب القادة. وقد كان لفرقة المعتزلة دورا كبيرا فى تشكيل فكر "المعرى" فى أكثر من موضع كما رأينا من قبل فى الفصل الثالث من هذا الكتاب.

وللمعرى آراء هامة فيما يتعلق بأمور سياسية ومنها القوة[٣٤٥].حيث نجده يؤيد القوة ووجود السلاح للدفاع. كما يؤكد العلاقة ين السياسة والاقتصاد حيث يصف "المعرى" رجلا ينادى على درعه ليبيعها، وأن سبب ذلك هو حاجته وفقره. وهنا يختلط العامل السياسى بالاقتصادى فيقول :

من يشتريها وهى قضاء الذيل

كأنها بقية من السيل

عيبتها محسوبة إثر الخيل

مزادة مملوءة من الغيل[٣٤٦]

وهذا لا يختلف مع ما جاء به الإسلام من حيث إرادة القوة. فقد طلب الله سبحانه وتعالى من الناس أن يستعدوا لقتال أعدائهم فى قوله تعالى :

"وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم"[٣٤٧].

أما موقفه من الظلم الساسيى فقد كان موقفا واضحا يشحب الظلم ويؤيد وجود العدل [٣٤٨]،وأن الظلم غريزة مركبة فى الحكام، وأنه ما من شئ أقوى من الملك الظالم إلا الموت الذى يخلص الرعية من ظلمه. وهذا الرأى يتفق مع ما جاء به الإسلام [٣٤٩].ففى الأحاديث الشريفة ما

يؤكد على قيمة العدل ومكانته فى حياة الأمة. فعن أبى هريرة، عن النبى (ص) قال : (٣٥٠).

"أن أول السبعة الذين يظلهم الله بظله يوم لا ظل إلا ظله إمام عادل" كما يتحدث القرآن الكريم عن العدل فى الحكم فيقول تعالى :

"إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل"(٣٥١).

وعلى الرغم من آراء "المعرى" السابقة كالعدل السياسى والشورى والاستعداد للقوة، إلا أن هناك من يرى (٣٥٢) أن "المعرى" لم يكن له بالسياسة العملية كبير اتصال لأن ذهاب بصره كان يحول بينه وبين لقاء الملوك. وقد أكره "المعرى" على أن يكون سيد قومه عند "صالح بن مرداس" حين حاصر المعرة حيث يقول :

بعثت شفيعا إلى صالح

وذاك من القوم رأى فسد(٣٥٣)

ولكن فى الحقيقة ليس من لزوم المشاركة العملية فى السياسة أن يتردد الإنسان على القصور والحكام، أو أن يحتل منصبا رسميا، ولكن الكلمة وحدها توقظ الضمائر النائمة وتؤثر فى الملوك والأمراء اللاهين. وهذه هى المشاركة العملية الفعالة فى الحياة السياسية (٣٥٤) وإننا نتفق مع الرؤية السابقة المؤيدة لقيمة الكلمة فى مجال السياسة العملية.

وهنا نرى تأثر "المعرى" بالفكر الأبيقورى الذى يرى أن الحكيم لا ينبغى أن يتورط فى السياسة ولا يحلم فى أن يكون حاكما. فالطمع فى السلطة والأمجاد من الشهوات التى ينبغى القضاء عليها.

وسوف تعرض بعض أبيات "للمعرى" تنقل لنا الصورة السياسية، وما ينبغى أن تكون عليها من أخلاق فيقول عن العدل :

أيا والى المصر لا تظلمين

فكم جاء مثلك ثم انصرف[٣٥٥]

ويقول فى وجوب العدل على الحاكم :

يسود الناس زيد، بعد عمر

كذاك تقلب الدولات دولة

ورب شهادة وردت بزور

أقام لنصها القاضى عدولة

ومن شر البرية رب ملك

يريد رعية أن يسجدوله[٣٥٦]

وفى تمجيد القوة يقول :

ومن يك ذا خليل غير سيف

يصادف فى مودته اختلالا[٣٥٧]

وعن فساد السياسة وغياب الحرية يقول :

مالى رأيت دعاة الغى ناطقــة

والرشد يصمت، خوف القتل، داعوه[٣٥٨]

وعن صفات الملوك السيئة ومنها الكذب والتهويل يقول :

طلب الخسائس، وارتقى فى منبر

يصف الحساب لامة يهولها[٣٥٩]

ويكون غير مصدق بقيامة

أمسى يمثل، فى النفوس، ذهولها

وعن رعونة القادة وسوء سياستهم التى لا تتبع عن عقل يقول :

يسوسون الأمور بغير عقل

فينفذ أمرهم، ويقال : ساسة

فاف من الحياة، واف منى

ومن زمن رئاسته خساسة[٣٦٠]

بكل أرض أمير سوء

يضرب للناس شر سكة[٣٦١]

وعن كره الرياسة يقول :

أن الرئاسة والريس، اللذان هما

أصل الحقود، فلا ترأس ولا ترس[٣٦٢]

هوامش

الفصل الرابع

(١) يرى أحمد تيمور : أن الناس لم يختلفوا في رجل إختلافهم في أبي العلاء ولا تراوحوا بشخص بين الإيمان والكفر تراوحهم به والمختلفين فيه على ثلاثة أقسام :

أ - فريق متزندقون يكفرونه ويحبونه لكفره، ومنهم متفرجه هذا العصر أو مؤمنون يبغضونه لذلك.

ب - فريق يذهبون إلى صحة إيمانه، وربما غالوا فالحقوه بالأولين الواصليين

جـ - فريق ثالث متحيرون أمسكوا عنه ووكلوا أمره لخالقه. وقد ذكر آخرون أنه كان متهماً في دينه واستدلوا على الحاده بتجافيه عن أكل الحيوان وهذا إعتقاد الحكماء المتقدمين. فقد قال فيه القاضي أبو جعفر قصيدة أولها :

كلب عوى بمعرة النعمـــان	لما فلاعن ريقه الإيمـــان
أمعرة النعمان ما أنجبت إذ	اخرجت منك معرة العميان

تيمور، أحمد : أبو العلاء المعرى - مصدرى سابق - ص ١٢٥، ١٢٦.

(٢) الشهرستاني، أبو الفتح عبد الكريم : الملل والنحل - تقديم وإعداد عبد اللطيف محمد العبد - مكتبة الأنجلو المصرية - ط١ - سنة ١٩٧٧ ص٤٤

(٣) سورة الحجرات : آية ١٤

(٤) شلبي، أحمد : مقارنة الأديان - جـ٣ - الإسلام - مكتبة النهضة المصرية - ط٨ القاهرة ١٩٨٤ : ص١٠٢، ٢٠٤

(٥) سورة التوبة : أية ٩

(٦) سورة الأنبياء : آية ٢٢

(٧) شلبي، أحمد : مقارنة الأديان - جـ٣ - الإسلام - مصدر سابق - ص ص ٨٢، ٨٣

(٨) سورة الزخرف : أية ١٢، ١٣

(٩) سورة الانعام : أيه ١

(١٠) شلبي، أحمد : مقارنة الأديان - جـ٣ - الإسلام - مصدر سابق - ص ص ١٠٥ : ١٠٨.

(١١) المصدر السابق ص ص ١١٣ : ١١٦

(١٢) سورة البقرة : ٢٨٥

(١٣) سورة سبأ أية ٢٠٨

(١٤) سورة الأعراف : أية ١٥٧

(١٥) المقدسي، أنيس : الروح العلائية وأثرها في أدبنا الحديث ـ مصدر سابق ص ٢٣٧

(١٦) لزوم ١ / ٢٢٨

(١٧) اليظى، صالح حسن : الفكر والفن فى شعر أبى العلاء ـ مصدر سابق ص.ص٩٤ : ٩٧، ٢٩٥

(١٨) المصدر السابق : ص ١٠٧

(١٩) لزوم ٣٢/٢

(٢٠) السابق / ٣٠١

(٢١) السابق /٦٠٩

(٢٢) السابق ١ / ٣٠٦

(٢٣) صليبا، جميل : تاريخ الفلسفة العربية ـ مصدر سابق ـ ص ٣٠٨ : ٣١٠

(٢٤) لزوم ٢/ ٤٤٥

(٢٥) حسين، طه : تجديد ذكرى أبى العلاء ـ مصدر سابق ـ ص ص ٢٥٦، ٢٥٧

(٢٦) لزوم ٧١/١

(٢٧) سورة الإخلاص : أية ١

(٢٨) سورة الإخلاص : أية ٤

(٢٩) لزوم ٣٢٩/٢

(٣٠) حسين، طه : تجديد ذكرى أبى العلاء ـ مصدر سابق ص ٢٥٨

(٣١) صليبا، جميل : تاريخ الفلسفة العربية ـ مصدر سابق ـ ص ٣١٤

(٣٢) زيدان، عبد القادر : قضايا العصر فى أدب أبى العلاء المعرى ـ مصدر سابق ص ص ٢٣٧، ٢٣٨

(٣٣) الميمنى، عبد العزيز : أبو العلاء وما إليه ـ مصدر سابق ـ ص ١٨٦

(٣٤) لزوم ٢٢٢/٢ الأرك : الضعيف

(٣٥) اليظى، صالح حسن : الفكر والفن فى شعر أبى العلاء ـ مصدر سابق ـ ص ص ٨٧، ٨٨

(٣٦) لزوم ٢/٢٢٢

(٣٧) تيمور، أحمد : أبو العلاء المعرى - مصدر سابق ص ١٥٩

(٣٨) المصدر السابق : ص ص ١٥٦ : ١٥٨

(٣٩) عبد الله، مصيلحى : عقيدة أبى العلاء المعرى من خلال آثاره الشعرية رسالة دكتوراه - آداب الإسكندرية - سنة ١٩٨٥ - ص ١٦٤.

(٤٠) فروخ، عمر : حكيم المعرة - مصدر سابق - ص ٦٧

(٤١) ضيف، شوقى : فصول فى الشعر ونقده - مصدر سابق - ص ص ١١٣، ١١٤

(٤٢) لزوم ١/٣٦٤ يغضه : ينقصه

(٤٣) السابق ٢/٣٢٢

(٤٤) عبد الرحمن، عائشة : جديد فى رسالة الغفران ــ مصدر سابق ص ص ٢٢٦، ٢٢٧

(٤٥) المصدر السابق ص ص ٧١ : ٧٤

(٤٦) سورة الواقعة : أية ١٧ : ٢٣

(٤٧) سورة ق : أيه ٣٥

(٤٨) سورة الرحمن : أية ٧٤

(٤٩) عبد الرحمن، عائشة : جديد فى رسالة الغفران - مصدر ص ص٧٤ : ٧٦

(٥٠) المصدر السابق ص ص ٦٩ : ٧١

(٥١) حسين، طه : مع أبى العلاء فى سجنه - مصدر سابق - ص ص١٩٩ ، ٢٠٠

(٥٢) المعرى، أبو العلاء : الفصول والغايات - مصدر سابق - ص ٩٢

الأخيلة : جمع خيال وهو ما تشبه لك فى اليقظة والحلم - النسران : كوكبان فى السماء معروفان على التشبيه بالنسر الطائر يقال لكل واحد منهم نسر ويصفونها فيقولون النسر الواقع والنسر الطائر.

(٥٣) المصدر السابق : ص ٤٠٠

(٥٤) المصدر السابق : ص ١٨

لا يعزب : لا يبعد المستنعت : الموصوف وأراد بالكتاب الكتابة

(٥٥) تيمور، أحمد : أبو العلاء المعرى - مصدر سابق - ص ص ١٣٠ : ١٤٢

(٥٦) حسين، طه : تجديد ذكرى أبى العلاء - مصدر سابق - ص ص ٢٥٤ : ٢٥٦

(٥٧) لزوم ٢٢٩/١

(٥٨) السابق ١٠٥/٢

(٥٩) وقد عارضنا هذه الرؤية (اتخاذ المعرى للتقية) فى أكثر من موضع من هذا الكتاب

(٦٠) السابق ٥٧/١

(٦١) السابق ٣٤١/٢

(٦٢) ضيف، شوقى : فصول فى الشعر ونقده - مصدر سابق - ص ١٢٦ : ١٢٩

(٦٣) الميمنى، عبد العزيز : أبو العلاء المعرى وما إليه - مصدر سابق - ص ٢٨٨

(٦٤) الجندى، محمد سليم : دين أبى العلاء - مصدرسابق - ص ص ٢٨٩، ٢٩٠

(٦٥) ــــــــــــ : الجامع فى أخبار أبى العلاء وأثاره - مصدر سابق - ص ص ٣٤٨، ٣٩٤.

(٦٦) سلامة، يسرى محمد : النقد الاجتماعى فى آثار أبى العلاء - مصدر سابق ص ٢٨١

زيدان ، عبد القادر : قضايا العصر فى أدب أبى العلاء - مصدر سابق - ص ص ١٥٨ : ١٧٦

(٦٧) الجندى، محمد سليم : دين أبى العلاء - مصدر سابق - ص ٢٨٥

(٦٨) لزوم ٣١٨/٢

(٦٩) لزوم ٦٦/١

(٧٠) السابق /٤٥

(٧١) السابق ٢٤٢/٢

(٧٢) السابق /٣٥٧

(٧٣) السابق /١٠٤

(٧٤) السابق /٦٢٧

(٧٥) السابق ٩٩/١

(٧٦) حنفى، حسن : الالحاد - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد الأول - معهد الإنماء العربى - ط ١ - بيروت - ١٩٨٦ - ص ٨٧.

أيضاً : المعرى، أبو العلاء : رسالة الغفران - مصدر سابق - ص ٤١٣.

(٧٧) بدوى، عبد الرحمن. من تاريخ الإلحاد فى الإسلام ـ مكتبة النهضة المصرية القاهرة ـ سنة ١٩٤٥ ـ صفحة ح من المقدمة

(٧٨) والأمثلة على ذلك الشاعر "صالح بن عبد القدوس الذى اشتهر بالزندقة رغم أشعاره فى الزهد فى الدنيا، والترغيب فى الجنة، وذكر الموت، ولكن له أبيات أخرى عكس ذلك وقد دخل على "المهدى" وقال له أبيات من شعره فأمر بقتله لأنه لم يمارس أقواله فى سلوكه. وكان "أبو العتاهية" يرمى بالزندقة مع كثرة أشعاره فى الزهد والمواعظ وذكر الموت والنار والجنة، ولكنه كان ثنويا (من يقول بأن الآلهة اثنان إله الخير وإله الشر).

راجع : ابن المعتز : طبقات الشعراء ـ تحقيق عبد الستار أحمد ـ دار المعارف ـ مصر ـ سنة ١٩٥٦ ـ ص ص ٩٠، ٩١، ٢٢٨ : ٢٣٤.

(٧٩) الطويل، توفيق : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ـ مكتبة مصر ـ ط ٢ ـ القاهرة سنة ١٩٥٨ ص ١٠٨

(٨٠) تيمور، أحمد : أبو العلاء المعرى ـ مصدر سابق ـ ص ١٢٩

(٨١) حسين، طه : تجديد ذكرى أبى العلاء ـ مصدر سابق ـ ص ص ٢٥٨ : ٥٦١

(٨٢) لزوم ٢/٢٧٠

(٨٣) وقول المعرى بقدم المادة والزمان والمكان يقترب من قول (أبو بكر محمد بن زكريا الرازى) بالقدماء الخمسة وهم الله ـ النفس ـ الهيولى ـ الزمان ـ المكان. وقد كان قول الرازى بقدم النفس مسلكاً لاتهام الكثيريين له بالإلحاد وإنكار الألوهية، وإن كان يؤكد على وجود خالق حكيم رغم وجود القدماء الخمسة.

دى بور، ت. ج : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ـ مصدر سابق ـ ص ص ١١٧ : ١١٩.

(٨٤) لزوم ١/٥٠٥

(٨٥) فروخ، عمر : حكيم المعرة ـ مصدر سابق ـ ص١٠٩

(٨٦) المصدر السابق : ص ص ١١١ : ١١٣

وايضاً : الجندى محمد سليم : الجامع فى أخبار أبى العلاء وآثاره ـ مصدر سابق ـ ص ص٤١٠ : ٤١٥

(٨٧) اليظى، صالح حسن : الفكر والفن فى شعر أبى العلاء ـ مصدر سابق ص ٩٨ :١٠٥

(٨٨) لزوم ١/٢٢٨

(٨٩) سلامة، يسرى محمد : النقد الاجتماعى فى آثار أبى العلاء ـ مصدر سابق ـ ص ص٢٩٢ : ٣٠٤

(٩٠) اليظى، صالح حسن : الفكر والفن فى شعر أبى العلاء ـ مصدر سابق ـ ص ٢٢٦

(٩١) الميمنى، عبد العزيز: أبو العلاء وما إليه ـ مصدر سابق ـ ص ص ١٩٧ :١٩٩

أيضاً : عبد الله، مصيلحى : عقيدة أبى العلاء المعرى من خلال آثاره الشعرية مصدر سابق ـ ص ٥٢

(٩٢) حسين، طه : تجديد ذكرى أبى العلاء ـ مصدر سابق ـ ص ص ٢٦٩ : ٢٧١

(٩٣) لزوم ١/٢٢٨ عن عرض : أى من غير مبالاة

(٩٤) السابق ٢/٣٠١

(٩٥) حسين، طه : مع أبى العلاء فى سجنه ـ مصدر سابق ـ ص ص ٤٤، ٤٥

(٩٦) لزوم ١/٦٤،٦٥

(٩٧) السابق ٢/٦٠١

(٩٨) السابق /٢٤٢

(٩٩) السابق ١/٢٩٢

(١٠٠) السابق ٢/٦٠٨

(101) Gabriel Marcel : Ourmal Metaphysique, Galli merd 1935, P230

عن إبراهيم، زكريا : مشكلة الإنسان ـ مصدر سابق ـ ص ص ٩٣، ٩٥

(١٠٢) صليبا، جميل : فكرة الخير فى فلسفة أبى العلاء ـ مصدر سابق ـ ص ٢٠٢

(١٠٣) فروخ، عمر : حكيم المعرة ـ مصدر سابق ـ ص ص ١٠٢ : ١٠٦

(١٠٤) هذا القول يشدنا إلى معرفة مقولة الوسائل والغايات فى الخير means and ends كما أوضحها peter singer فالخير الذى يتبع من أجل لذة أو منفعة هو خير (وسيلة) أما الخير الذى يتبع من أجل ذاته فهو خير (غاية)

Singer, perter : practical ethics - op, cit, p182 & also Broad, G. D. : -Five types of ethical theory french Trubner - 3rd Printing - London 1944. P145& 146

(١٠٥) اليظى، صالح حسن : الفكر والفن فى شعر أبى العلاء ــ مصدر سابق ــ ص ٤٤١

(١٠٦) لزوم ١/١٧١

(١٠٧) السابق /٤٢٢

(١٠٨) شكرى، عبد الرحمن : المعرى هل كان سابقاً لعصره ـ مجلة الهلال ـ الجزء الثامن من المجلد السادس والأربعين ـ يونية ـ ١٩٨٣ دار الهلال القاهرة ـ سنة ١٩٣٨ ـ ص٩١٨

(١٠٩) صليبا، جميل : فكرة الخير فى فلسفة أبى العلاء ـ مصدر سابق ـ ص ص ٢٠٣ : ٢١١

(١١٠) لزوم ٢/٢٨١

(١١١) السابق/١٣٩

(١١٢) السابق ١/٦٠٧

(١١٣) السابق /٣٠٩

(١١٤) السابق /٣٩٧

(١١٥) هذا القول صدى لقول "سقراط" المعروف (الفضيلة علم والرذيلة جهل) وهنا نجد التأثير السقراطى على الفكر الأخلاقى العلائى فى الربط بين المعرفة والخير.

(١١٦) سقط الزند ٢/٥٦٤

(١١٧) لزوم ٢/٥٩٤

(١١٨) السابق / ٥٥ القنس : الأصل

(١١٩) إبراهيم، زكريا : مشكلة الإنسان ـ مصدر سابق ـ ص ٩٣

(١٢٠) ضيف شوقى : فصول فى الشعر ونقده ـ مصدر سابق ـ ص ص ١٠٨ : ١١٠

أيضاً : صليبا، جميل : فكرة الخير فى فلسفة أبى العلاء ـ مصدر سابق ـ ص ٢٠٢

(١٢١) حسين، طه : مع أبى العلاء فى سجنه ـ مصدر سابق ـ ص ص ٢١٠ : ٢١١

(١٢٢) إبراهيم، زكريا : مشكلة الإنسان ـ مصدر سابق ـ ص ٩٦

(١٢٣) صبحى، أحمد محمود : الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى ـ مصدر سابق ص ٥١

(١٢٤) إبراهيم، زكريا : مشكلة الإنسان ـ مصدر سابق ـ ص ص ١٠٣، ١٠٧

(١٢٥) ــــــــــــ : مشكلة الإنسان ـ مصدر سابق ـ ص ١٠٣، ١٠٧

(١٢٦) عبد الرحمن، عائشة : الحياة الإنسانية عند أبى العلاء ـ مصدر سابق ـ ص ص ٩٠ : ٩٦

(١٢٧) حسين، طه: تجديد ذكرى أبى العلاء ـ مصدر سابق ـ ص ص ٢٧٨، ٢٧٩

(١٢٨) لزوم ١/٤٨ ماز : ميز أسواء : متساوون

(١٢٩) السابق / ٤٦٥

الظهار شرعاً : تشبيه مسلم عاقل زوجته، أو جزءا منها شائعاً كالثلث والربع، أو ما يعبر به عن الكل بما لا يحل النظر من المحرمة ـ العارك : الحائض.

(١٣٠) السابق : ٤٢٦

(١٣١) السابق /٤٤

(١٣٢) السابق / ٥٠ الداء العياء : المرض الذى يعجز الطبيب عن مداواته.

(١٣٣) السابق / ٣٧٥

(١٣٤) السابق / ٣١٧

(١٣٥) السابق ١/٤٧٩ الخدر : الظلمة

(١٣٦) السابق ٢/١٨ ولس : الخداع

(١٣٧) السابق / ٦٣ العرناس : آله الغزل

(١٣٨) السابق ١٩٦

(١٣٩)السابق /٣٥٧

الأولى : الأرواح، والثانية : جمع لـلريح الهابـة، الصبـا والشـمال الريـح الشـرقية والشمالية.

(١٤٠) السابق ١ /٦١

الهواجس : واحدها الهاجس أى الخاطر أو ما يقع فى القلب ـ الارجاء : التأخير

(١٤١) السابق / ٥١

(١٤٢) النشار، على سامى : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ـ مصدر سابق ـ ص ٤٧٣

(١٤٣) خواجه، أحمد : الجبرية - الموسوعة الفلسفية العربية المجلد الثانئ - القسم الأول - معهد الإنماء العربى - ط٢ - بيروت - سنة ١٩٨٢ - ص ٤٥٠

(١٤٤) ———— : القدرية - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد الثانئ - القسم الثانى - معهد الإنماء العربى - ط١ - بيروت - سنة ١٩٨٨ ص ص ١٠٦٨ : ١٠٧٠.

(١٤٥) عمارة / محمد : المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية - دار الشروق - ط٢ - القاهرة ١٩٨٨ ص ٢٩

(١٤٦) وقد وجدت هذه المشكلة فى العصر الأموى، ولذلك فلم يمهلها شاعر المديح فقد كان "ذو الرمة" قد ريا يؤمن بأنه مجبر، وأنه لا يستطيع تغيير شئ. وكان جرير و الفرزدق يؤمنان بأن الإنسان ينبغى أن يزعن للقضاء. ومعنى هذا أن الشاعر لم يغب فى شعره عن مشاكل عصره العقلية والسياسية.

شيف، شوقى : فصول فى الشعر ونقده - مصدر سابق - ص ١٤.

(١٤٧) اليظى، صالح حسن : الفكر والفن فى شعر أبى العلاء - مصدر سابق ص ص ١٠٨، ١٠٩

(١٤٨) العزاوى، السيد محمد : الجبر والأختيار فى كتاب الفصول والغايات - ع ٣١٨ مصدر سابق - ص ١٥٥٢، ١٥٥٣

(١٤٩) حسين، طه : تحديد ذكرى أبى العلاء - مصدر سابق - ص ص٢٦٢ : ٢٦٤

(١٥٠) لزوم ١٠٦/٢

(١٥١) السابق / ١١٤

(١٥٢) السابق/ ٦٢ النحاس : الطبيعة ومبلغ أصل الشئ

(١٥٣) اليظى، صالح حسن : الفكر والفن فى شعر أبى العلاء - مصدر سابق - ص ص ١١٥ : ١٣٢

(١٥٤) المقدسى، أنيس : الروح العلائية وأثرها فى أدبنا الحديث - مصدر سابق - ص ص ٢٣٥، ٢٣٦

(١٥٥) العزاوى، السيد محمد : الجبر والاختيار فى كتاب الفصول والغايات - ع ٣١٨ - مصدر سابق - ص ص ١٥٥٣، ١٥٥٤

زيدان، عبد القادر : قضايا العصر فى أدب أبى العلاء - مصدر سابق - ص ص ١١٨ : ١٣٣

(١٥٦) العزاوي، السيد محمد : الجبر والاختيار في كتاب الفصول والغايات – ع ٣١٩، ٣٢١ – ص ص ١٥٩٩ : ١٦٠١، ١٦٩٢

(١٥٧) اختيار Choice هو كل فعل تدخل فيه الإرادة والروية، وقد ميز المفكرون منذ القدم بين الأفعال الاختيارية أو الارادية بين الأفعال التي لا دخل للإرادة فيها. وستظل مشكلة الأختيار مطروحة لأنها مرتبطة بمشكلة حرية الإنسان.

زناتي، جورج : اختيار – الموسوعة الفلسفية العربية – المجلد الأول – معهد الانماء العربي – ط١ – بيروت – سنة ١٩٨٦ – ص ٣٢

(١٥٨)ــــــــــــ : الحرية – الموسوعة الفلسفية العربية – المجلد الأول – معهد الانماء العربي – ط١ – بيروت – سنة ١٩٨٦ – ص ٣٦٥

(١٥٩) أمين، أحمد : الأخلاق – مصدر سابق – ص ١٦٣

(١٦٠) عصفور، جابر : المرايا المتجاورة – مصدر سابق – ص ٩٩ : ١٠٣

(١٦١) زيدان، عبد القادر : قضايا العصر في أدب أبي العلاء المعري – مصدر سابق – ص ٩٩

(١٦٢) الموسوعة الفلسفية المختصرة – مصدر سابق – ص ص ٤١١، ١٨٢، ١٨٣

(١٦٣) بدوي، عبد الرحمن : شوبنهار – مصدر سابق – ص ٢٨٢

(١٦٤) المقدسي، أنيس : الروح العلائية وأثرها في أدبنا الحديث – مصدر سابق – ص ص ٢٣٥، ٢٣٦

(١٦٥) لزوم ١ / ١٣٠

(١٦٦) العقاد، عباس محمود : رجعة أبي العلاء – مصدر سابق – ص ص ٥٧، ١٤

(١٦٧) حسين، طه : مع أبي العلاء في سجنه – مصدر سابق – ص ص ٥٧، ٨٤

(١٦٨) ضيف، شوقي : فصول في الشعر ونقده – مصدر سابق – ص ص ١١٩ : ١٢٤

(١٦٩) لزوم ٢ / ٢٧٣

(١٧٠) عبد الرحمن، عائشة : الحياة الإنسانية عند أبي العلاء – مصدر سابق – ص ص ١٣٠، ١٤٠

(١٧١) صليبا، جميل : تاريخ الفلسفة العربية – مصدر سابق – ص ص ١٣٣ : ١٣٤

(١٧٢) لزوم ١ / ٤٥٩ الإجبار : الجبرية.

(١٧٣) السابق / ٤٤٧

(١٧٤) السابق : ٥١٨

(١٧٥) السابق / ٥٦٢

(١٧٦) السابق ٢ / ١٠٤

حاطنا : حفظنا المرزية : المصيبة العظيمة

(١٧٧) السابق ١ / ٣١١

(١٧٨) السابق / ٤٤٨

(١٧٩) السابق : ٤٩٠

(١٨٠) السابق / ٤٨٤

الطوق : الطاقة، أى حرية الإدارة

(١٨١) السابق ٢ / ٥٣٥

(١٨٢) لمعرفة أوسع وأشمل لفكرة الحرية والجبرية ومدى مسئولية الإنسان، وشروط المسئولية الأخلاقية راجع :

دراز، محمد عبد الله : الأخلاق فى القرآن - مصدر سابق - ص ص ١٣٥ : ٢٤٢

(١٨٣) السابق / ٤٤١

(١٨٤) إبراهيم، زكريا : مشكلة الإنسان - مصدر سابق - ص ص ١١٦ : ١٢١

(١٨٥) أمين، أحمد : الأخلاق - مصدر سابق - ص ٢٦

(١٨٦) جار الله، زهدى : أصول علم النفس فى الأدب العربى القديم - مصدر سابق - ص ص ٤٣، ٤٥

(١٨٧) لزوم ٢ / ٢٢

(١٨٨) عبد الرحمن، عائشة : الحياة الإنسانية عند أبى العلاء - مصدر سابق - ص ص ١٤٩ : ١٦٦

(١٨٩) لزوم ١ / ٦٩

(١٩٠) عبد الرحمن، عائشة: الحياة الإنسانية عند أبى العلاء - مصدر سابق - ص ص ١٧٤ : ١٨٧، ١٩٣

(١٩١) إبراهيم، زكريا : مشكلة الإنسان - مصدر سابق - ص ص ١٣٧ : ١٣٨

(١٩٢) بدوى، عبد الرحمن : شوبنهاور – مصدر سابق – ص ص ٢٣٦، ٢٣٧

(١٩٣) يتقارب رأى شوبنهاور مع المعرى فى أسباب تمسك الإنسان بالحياة فالسبب هو (الإرادة العمياء) عند شوبنهاور و (الجهل) عند المعرى.

(١٩٤) اليظى، صالح حسن : الفكر والفن فى شعر أبى العلاء – مصدر سابق – ص ص ٢٣٦، ٢٣٧

(١٩٥) صليبا، جميل : تاريخ الفلسفة العربية – مصدر سابق – ص ص ٣١٨، ٣١٩

(١٩٦) جاسم، عزيز السيد : تأملات فى الحضارة والاغتراب – مصدر سابق – ص ١٥٦

(١٩٧) سقط الزند : ٣ / ٩٧٨

(١٩٨) راجع من هذا الكتاب الملحق (١) ص ٣٥٨ : ٣٦١

(١٩٩) زيدان، عبد القادر : قضايا العصر فى أدب أبى العلاء المعرى – مصدر سابق – ص ص ١٠٧ : ١١٥

(٢٠٠) لزوم ١ / ٧٠ بلونا : جربنا

(٢٠١) دراز ، محمد عبد الله : الدين – مطبعة السعادة – القاهرة ١٩٦٩ ص ص ٤٤: ٤٧

(٢٠٢) لزوم ١ / ٣٤٤

(٢٠٣) السابق / ٣٦٦

(٢٠٤) السابق : ٣١٩

(٢٠٥) السابق / ١١٥

(٢٠٦) السابق : ١٦٣ – الفتيان : الليل والنهار

(٢٠٧) السابق / ٣١٣

(٢٠٨) السابق / ٨٦

(٢٠٩) السابق / ٧٠ الوشك : السرعة

(٢١٠) سورة الفجر : أية ٨٩

(٢١١) سورة الفرقان : أية ٣

(٢١٢) سورة الحجرات : أية ٢٣

(٢١٣) سورة آل عمران : أية ١٨٥

(٢١٤) سورة لقمان : أية ٣٤

(٢١٥) سورة الأنعام : أية ٥١

(٢١٦) إبراهيم، زكريا : مشكلة الإنسان – مصدر سابق – ص ص ١٢٤ : ١٢٥

(٢١٧) عطية، أحمد عبد الحليم : بعث – الموسوعة الفلسفية العربية – المجلد الأول – معهد الإنماء العربى – ط١ – بيروت – سنة ١٩٨٦ – ص ص ١٩٥، ١٩٦

(٢١٨) سورة الأنعام : أية ٦٥

(٢١٩) سورة الحج : أية ٥

(٢٢٠) سورة الروم : أية ٥٦

(٢٢١) زيدان، عبد القادر : قضايا العصر فى أدب أبى العلاء – مصدر سابق – ص ص ١٧٨، ١٧٩

(٢٢٢) عبد القادر، حامد : فلسفة أبى العلاء مستقاه من شعره – مصدر سابق – ص ١٢١

(٢٢٣) حسين، طه : تجديد ذكرى أبى العلاء – مصدر سابق – ص ص ٢٦٨

(٢٢٤) لزوم ٢ / ٢٥٩

(٢٢٥) زيدان، عبد القادر : قضايا العصر فى أدب أبى العلاء – مصدر سابق – ص ص ٢٠٢ : ٢٠٤

(٢٢٦) المصدر السابق : ص ص ١٨٣ : ١٩٢

(٢٢٧) حسين، طه : تجديد ذكرى أبى العلاء – مصدر سابق – ص ٢٧٤ : ٢٧٦

(٢٢٨) الرجل الدهرى هو الملحد الذى لا يؤمن بالآخرة لقوله ببقاء الدهر وجحده وجود الصانع المدبر. وقوله أن العالم لم يزل موجودا كذلك بنفسه لا بصانع مدبر فقد قال الدهريون (ما هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر) عمارة، محمد : دهر – الموسوعة الفلسفية العربية – المجلد الأول – معهد الإنماء العربى – ط١ – بيروت – سنة ١٩٨٦ – ص ٤٢٣

(٢٢٩) وجدى، محمد فريد : نصيب المعرى من الفلسفة الشرقية – مجلة الهلال – الجزء الثامن من المجلد السادس والأربعين – يونية ١٩٣٨ – دار الهلال – القاهرة – سنة ١٩٣٨ – ص ٨٦٧

(٢٣٠) لزوم ٢ / ٤٣٣

(٢٣١) سقط الزند ١ / ١٣٤

(٢٣٢)لزوم ٢ / ٥٠٠

(٢٣٣)السابق / ٢١٦

(٢٣٤)السابق / ٢٣٠

(٢٣٥)السابق / ٢٥٩

(٢٣٦)السابق / ٥٤٧

(٢٣٧)صارجي، بشارة : المسئولية - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد الأول - معهد الانماء العربى - ط١ - بيروت - سنة ١٩٨٦ - ص ص ٧٤٤ : ٧٤٦

(٢٣٨)زناتي، جورج : الالتزام - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد الأول - معهد الانماء العربى - ط١ - بيروت - سنة ١٩٨٦ - ص ص ٨٦، ٨٧

(239)Broad, G.D. : Five types of ethical theory - Op - cit - P.204 -.

(٢٤٠)اليظى، صالح حسن : الفكر والفن فى شعر أبى العلاء - مصدر سابق - ص ص ١٤٧، ١٤٨.

(٢٤١)عبد الرحمن، عائشة : جديد فى رسالة الغفران - مصدر سابق - ص ٧٤

(٢٤٢) المصدر السابق : ص ٢٠١

(٢٤٣) المصدر السابق : ص ١٠٢

(٢٤٤) المصدر السابق : ص ١٠٤، ١٠٥

(٢٤٥) المصدر السابق : ص ص ١١٤، ١٨٣

(٢٤٦) المعرى، أبو العلاء : رسالة الملائكة - مصدر سابق - ص ٢٠

(٢٤٧) المصدر السابق : ص ٢٤

(٢٤٨) سورة ق : أية ٢١

(٢٤٩) المعرى، أبو العلاء : الفصول والغايات - مصدر سابق - ص ١٨

(٢٥٠) سقط الزند ٣ / ٩٧٠

(٢٥١) لزوم ١ / ٩٧ - تنب : تتهيأ وتشتاق.

(٢٥٢) السابق / ١٢٩ - المصر : الذى يثبت على الشىء - المارد : العاتى

(٢٥٣) سقط الزند ٢ / ٩٣٣

البطليوسى : ما كنت عليه فى الدنيا من الصدق يبشرك بعفو الله عنك ورضاه وأمانتك ستؤمنك من عذابه الذى كنت تخشاه.

(٢٥٤) لزوم ١ / ١٩٧ - قنتوا : قاموا بما عليهم لله من الطاعة والصلاة.
(٢٥٥) العزاوى، السيد محمد : الجبر والاختيار فى كتاب الفصول والغايات - ع ٣٢١ - مصدر سابق - ص ص ١٦٤٦ : ١٦٤٨
(٢٥٦) حسين، طه : تجديد ذكرى أبى العلاء - مصدر سابق - ص ص ٢٦٥، ٢٦٦
(٢٥٧) لزوم ٢ / ٢٧٣
(٢٥٨) السابق ١ / ٥٦٧
(٢٥٩) السابق : ٦٢٦ - آنس : أبصر
(٢٦٠) السابق / ٤٦٢ - اصحار : إظهار
(٢٦١) السابق ١/ ٥٨١
(٢٦٢) السابق ٢/ ٢١١
(٢٦٣) ضيف، شوقى : فصول فى الشعر ونقده - مصدر سابق - ص ص ١٠٩، ١١٠
(٢٦٤) سلامة، يسرى محمد : النقد الاجتماعى فى آثار أبى العلاء - مصدر سابق - ص ص ١٥٣ : ١٨٨
(٢٦٥) المصدر السابق : ص ٢٦٩
(٢٦٦) عبد القادر، حامد : فلسفة المعرى مستاه من شعره - مصدر سابق - ص ص ١٨١ : ١٨٣
(٢٦٧) لزوم ٢ / ٤٥٤
(٢٦٨) الراوى، طه : سر الخلود فى شعر أبى العلاء - مصدر سابق - ص ١٧٠
(٢٦٩) لزوم ٢ / ٢٤٢
(٢٧٠) السابق ١ / ٦١ - الصهباء : من أسماء الخمر
(٢٧١) السابق ٢ / ٣٠١
(٢٧٢) السابق / ٣٨٩
(٢٧٣) السابق/ ٤٩٨ - الخدين : الصديق
(٢٧٤) السابق / ٥٣٢
(٢٧٥) السابق / ٥٨٨
(٢٧٦) السابق / ١٤٣

(٢٧٧)سقط الزند ١ / ٢٥١

(٢٧٨) لزوم ١ / ٩٣

الساغب : الجائع – الحرب : الذى اشتد غضبه كأنه أصيب بالحرب أى سلب المال

(٢٧٩) سقط الزند ١ / ٢٨٣

(٢٨٠)لزوم ١ / ٢٠٩

(٢٨١) السابق / ٤١٨

(٢٨٢) السابق ٢ / ٥١٠

(٢٨٣) السابق / ٣٩٥

(٢٨٤) السابق / ٣٥٢

(٢٨٥) سقط الزند ١ / ١٦٧

(٢٨٦) لزوم ٢ / ٤٣

(٢٨٧)السابق ١ / ٣٢٨

الصبر بكسر الباء : هو عصارة شجر مر وبسكو من الباء : التجلد.

(٢٨٨) السابق ٢ / ١٠٨

(٢٨٩) السابق / ١١١

(٢٩٠) عبده، محمد : الإسلام والمرأة – تحقيق ودراسة محمد عمارة – مطبعة عابدين – القاهرة – سنة ١٩٧٥ – ص ص ١٨، ١٩

(٢٩١) سورة النساء : أية ٣٤

(٢٩٢) عبده، محمد : الإسلام والمرأة – مصدر سابق – ص ص ٢٠ : ٢٤

(٢٩٣)سلامة، يسرى محمد : النقد الاجتماعى فى آثار أبى العلاء – مصدر سابق – ص ٢٥٥

(٢٩٤) صدقى، عبد الرحمن : المرأة فى رأى أبى العلاء – مجلة الهلال – الجزء الثامن من المجلد السادس والأربعين – يونية ١٩٣٨ – دار الهلال – القاهرة – سنة ١٩٣٨ – ص ٩٣٠

(٢٩٥) لزوم ١ / ٢٣٣

(٢٩٦) السابق / ٢٣٦ – الغوارى : الخادعات

(٢٩٧)اليظى، صالح حسن : الفكر والفن فى شعر أبى العلاء - مصدر سابق - ص ٢١٤

(٢٩٨) زيدان، عبد القادر : قضايا العصر فى أدب أبى العلاء - مصدر سابق -ص ص ٢٩٣، ٢٩٥

(٢٩٩) الموصلى، جيهان : المعرى والمرأة - المهرجان الألفى لأبى العلاء المعرى - مطبوعات المجمع العربى - مطبعة الترقى - دمشق - سنة ١٩٤٥ - ص ٣٣٠

(٣٠٠) العقاد، عباس محمود : رجعة أبى العلاء المعرى - مصدر سابق - ص ١٦٠

(٣٠١) المحاسنى، زكى : أبو العلاء المعرى ناقد المجتمع - مصدر سابق - ص ص ٤٠، ٤١

(٣٠٢) سلامة، يسرى محمد : النقد الاجتماعى فى آثار أبى العلاء - مصدر سابق - ص ص ٢٤٠ : ٢٥٦

(٣٠٣) سورة الروم : أية ٢١

(٣٠٤) حسين، طه : تجديد ذكرى أبى العلاء - مصدر سابق - ص ص ٢٨٠ : ٢٨٣

(٣٠٥) عالم إنجليزى اقتصادى (١٧٦٦ - ١٨٣٤).

(٣٠٦) المحاسنى، زكى : أبو العلاء ناقد المجتمع - مصدر سابق - ص ص ٣٣ : ٣٦

(٣٠٧)المصدر السابق : ص ٣٨

(٣٠٨) لزوم ١ / ٦١٨

(٣٠٩)السابق / ١٣٣

(٣١٠) السابق / ١٢٨ ، العاب : العيب

(٣١١) السابق ٢ / ٥٥٤

وهذين البيتين فى نظرنا لا يخرجان عن قول الله عز وجل فى كتابه الكريم :

"وقضى ربك ألا تعبدوا إلا اياه وبالوالدين إحسانا" سورة الإسراء : أية ٢٣

"ووصينا الإنسان بوالديه حملته أمه وهنا على وهن" سورة لقمان : أية ١٤

(٣١٢) السابق ١ / ٨٥

(٣١٣) السابق / ٥١٨

المشاعات : الزانيات – المشاعين : الأولاد لا يعرف لهم أب حقيقى

(٣١٤) سقط الزند ١ / ٣٢٧

(٣١٥) لزوم ١ / ٤٢ – اللام : شخص الإنسان – الباء : الزواج

(٣١٦) السابق ٢ / ١٣٣

(٣١٧) السابق ١ / ٣٥٢

(٣١٨) سلامة، محمد يسرى : النقد الاجتماعى فى آثار أبى العلاء – مصدر سابق – ص ٢٥٩

(٣١٩) النكدى، عارف : أبو العلاء المعرى وآراؤه فى الإصلاح الاجتماعى – المهرجان الألفى لأبى العلاء المعرى – مطبوعات المجمع العربى – مطبعة الترقى – دمشق – سنة ١٩٥٤ – ص ص ١٣٠ : ١٣٣

(٣٢٠) حسين، طه : تجديد ذكرى أبى العلاء – مصدر سابق – ص ص ٢٨٤، ٢٨٥

(٣٢١) لزوم ٢ / ٢٢٩.

(٣٢٢) السابق : ١ / ٥٠

(٣٢٣) حسين، طه : مع أبى العلاء فى سجنه – مصدر سابق – ص ص ١٨٤ : ١٨٦

أيضا : العقاد، عباس محمود : رجعة أبى العلاء – مصدر سابق – ص ص ١١٤، ١٢٩

(٣٢٤) لزوم ٢ / ٤٠٠

(٣٢٥) السابق / ٦٥

(٣٢٦) السابق / ٥١٨

(٣٢٧) جود : فصول فى الفلسفة ومذاهبها – مصدر سابق – ص ٩٩

(٣٢٨) المصدر السابق : ص ٢٩

(٣٢٩) ليلى، وليام : المدخل إلى علم الأخلاق – مصدر سابق – ص ٣٢٩

(٣٣٠) عمارة، محمد : طبيعة السلطة السياسية الدينية – مجلة الهلال – ع مايو سنة ١٩٨٤ – دار الهلال – القاهرة – سنة ١٩٨٤ – ص ص ٨ : ١١

(٣٣١) الكيالى، سامى : الاضطراب السياسى فى عصر أبى العلاء – مصدر سابق – ص ٨٥

(٣٣٢) لزوم ٢ / ٣٢

(٣٣٣) العقاد، عباس محمود : رجعة أبى العلاء – مصدر سابق – ص ٢٢

(٣٣٤) محمود، زكى نجيب : المعقول واللا معقول – مصدر سابق – ص ١٤٤

(٣٣٥) لزوم ١ / ٦٦

(٣٣٦) المحاسنى، زكى : المعرى ناقد المجتمع – مصدر سابق – ص ص ٥٣ : ٦٢

(٣٣٧) حسين، طه : تجديد ذكرى أبى العلاء – مصدر سابق – ص ٢٨٤

(٣٣٨) لزوم ١ / ٥٤ – عدوا مصالحها : تجاوزوها – أجراؤها : خدامها

(٣٣٩) العبادى، عبد الحميد : أبو العلاء السياسى – مجلة الهلال – الجزء التاسع من المجلد السادس والأربعين – أول يولية ١٩٣٨ – ص ١٠٤٤

(٣٤٠) لزوم ١ / ٣٩٤

(٣٤١) خليفة، عبد الرحمن : فى علم السياسة الإسلامى – دار المعرفة الجامعية – الإسكندرية – سنة ١٩٨٩ – ص ١٣٦

(٣٤٢) المصدر السابق : ص ٣٧

(٣٤٣)سورة الشورى : أية ٣٨

(٣٤٤)عمارة، محمد : المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية – مصدر سابق – ص ص ١٥٥ : ١٦٠

(٣٤٥)سلامة، يسرى محمد : النقد الاجتماعى فى آثار أبى العلاء – مصدر سابق – ص ٢٠١

(٣٤٦) سقط الزند ٤ / ١٧٧٢

التبريزى : أى تحسب هذا الدرع قد ملئت من الغيل، وهو الماء يجرى على وجه الأرض.

(٣٤٧) سورة الأنفال : أية ٦٠

(٣٤٨) سلامة، يسرى محمد : النقد الاجتماعى فى آثار أبى العلاء – مصدر سابق – ص ٢٠٨

(٣٤٩) خليفة، عبد الرحمن : فى علم السياسة الإسلامى – مصدر سابق – ص ص ١٥٤ : ١٧٤

(٣٥٠) رواه البخارى ومسلم والترمذى والنسائى

(٣٥١) سورة النساء : أية ٥٨

(٣٥٢) حسين، طه : تجديد ذكرى أبى العلاء - مصدر سابق - ص ص ١٦٠ : ١٦٤

(٣٥٣) لزوم ١ / ٤٠٤

(٣٥٤) سلامة، يسرى محمد : النقد الاجتماعى فى آثار أبى العلاء - مصدر سابق - ص ١٩٧

(٣٥٥) لزوم ٢ / ١٧١

(٣٥٦) السابق / ٣٠١

(٣٥٧) سقط الزند : ١ / ١٠٥

التبريزى : يوصف السيف بأنه خليل الإنسان

(٣٥٨) لزوم ٢ / ٥٩٥

(٣٥٩) السابق / ٣٠٣

(٣٦٠) السابق / ٣٥

(٣٦١) السابق ٢٣٦

(٣٦٢) السابق / ٤٧ - الريس : التبختر

نتـائـــج البـــحـث

بعد أن انتهينا من هذا البحث وموضوعه (النظرية الخلقية عند أبى العلاء المعرى بين الفلسفة والدين) نحاول الآن أن نجيب على الأسئلة الواردة فى مقدمة هذا البحث.

السؤال الأول :

ما هو موقع البحث الأخلاقى فى فكر أبى العلاء المعرى بين الفلسفة والدين ؟

للإجابة على هذا السؤال ينبغى لنا التأكيد علــى أن "المعــرى" (شاعر وفيلسوف عربى وإسلامى). ولذا فقد عــاش الـتراث العربــى الإسلامى، واستلهم الكثير من أفكاره ونظرياته فى كل مجالات الحياة، وخاصـة المجال الأخلاقى. وهذه هى (القــاعدة أو الأصــل) فــى فكـر "المعرى".

ولكنه فى نفس الوقت عاش فى عصر حركة انتقــال الـتراث اليونانى إلى الحضارة الإسلامية عبر الترجمات والشروح. وقد عرفنا فى الفصل الثانى ما كان عليه عصر "المعرى" من ازدهار ورقى فى كل مناحى الفكر (الفلسفة – الأدب – السياسة – العلم).

ومن هذا المنطلق نجد أن "المعرى" اســتحضر تراثــه العربــى الإسلامى الأصيل كما استحضر الـتراث اليونـانى، وما جاء به من فكر وفلسفة وأخلاق. فكل هذا كان له الدور المميز فى تشكيل رؤية "المعـرى"

الأخلاقية. ومن هنا صب "المعرى" نظريته الأخلاقية فى قالب إسلامى يونانى.

فقد عايناه فى نظريته الأخلاقية مقتفيا أثر القرآن والسنة فى الأخلاق، وما دعى إليه الدين الإسلامى من فضائل أخلاقية، ومثل عليا إنسانية تحبذ الخير وتنبذ الشر وتسعى لخير الفرد والمجتمع. كما وجدناه متأثرا بأخلاق القرآن فيما يتعلق بتقدير مكانة الإنسان، ومدى حريته ومسئوليته عن أفعاله. كذلك فقد سار مسار دينه الحنيف فيما يتعلق بالأخلاق الاجتماعية التى تقدس الأسرة وترعاها أخلاقيا ونفسيا، وتقييم علاقات اجتماعية سوية بين البشر.

وفى مجال السياسة ترى هذه الأخلاق العلائية التزام العقل من جانب الساسة وحب العدل، ونبذ الظلم، والتفكير فى خير الجماعة لا الخير على المستوى الشخصى كما تؤكد هذه الأخلاق على (مبدأ الشورى) وهو مبدأ يؤكد احترام حقوق الغير فى الاختيار. وهذا ما أكده "المعرى" فى أكثر من موضع.

ومما لاشك فيه أيضا تأثر "المعرى" بأفكار فلاسفة الإسلام الذين عاشوا عصره، ونهلوا أفكارهم من معين القرآن والسنة، وتأثروا بالفكر اليونانى المنقول إليهم وخاصة فى مجال الأخلاق على المستويين النظرى والعلمى.

أما الفكر اليونانى الذى تم نقله فى عصر "المعرى" وحمل إليه أفكار فلاسفة اليونان أمثال أفلاطون، أرسطو، أبيقور. فقد اطلع "المعرى" على هذا الفكر، وقام بتحليله وتمحيصه، واختار منه ما يصلح لبيئته الإسلامية. وتأثر به فى صياغة نظريته الأخلاقية، فكانت نزعته التوسطية الأخلاقية (وهى رؤية أرسطية أيضا) فقد اهتم الدين الإسلامى

بنبذ الإفراط والتفريط ومجاوزة الحد فى أى شئ، وهو ما يعرف بفضيلة (الوسط العدل). كذلك استلهم "المعرى" أفلاطون فى جمهوريته ومثاله الأعلى فى الخير. فقد كان "المعرى" من محبى المثال، ومن منشدى الكمال الأخلاقى. وهذا ما وجدناه فى يوتوبيا "أفلاطون" فقد أخذ منها ما يلائم فكره وعقيدته.

كما اهتم "المعرى" بدراسة وتحليل مذهب اللذة الأبيقورى. وقد وجدنا فى هذا البحث مدى استفادته من أفكار "أبيقور"، ومدى ابتعاده عنها فى مواضع أخرى لا يرى ملاءمتها معه.

بعد هذا العرض نستطيع الإجابة على السؤال الأول فنقول : أن نظرية "المعرى" الأخلاقية هى نظرية توفيقية فى المقام الأول. فقد مزج فيها بدقة بالغة بين التراث اليونانى والإسلامى، ولم يكن هذا توفيقاً ملفقاً، بل كان قائما على العقل والنظر الذى اعتد به "المعرى" كثيراً، فلم يسمح لفكرة أو نظرية أن تمر عليه دون تمحيص ونقد.

وقد كانت هذه النزعة التوفيقية قائمة وموجودة فى عصره فنجدها عند المتكلمين وفلاسفة الإسلام أمثال "الفارابى" و "ابن سينا" فى نظريتهما الأخلاقية.

السؤال الثانى :

إلى أى حد كان "المعرى" أصيلا فى بحثه عن الأخلاق ؟

إذا كان "المعرى" قد نهل من معين الفكر الإسلامى واليونانى فى الأخلاق، وحاول التوفيق بينهما عقليا، وخرج لنا بهذه النظرية الأخلاقية، فما هو الجديد هنا إذا كانت نزعة التوفيق ليست بجديدة عند "المعرى" بل أسهم فيها الكثيرون قبله وبعده. بل أز النظر فى الأخلاق ليس بجديد عند "المعرى" ؟

لعلنا نرى الجدة الحقيقية فى فكر المعرى الأخلاقى تبدو فى التوفيق المحكم بين جانبى العقل والنقل مستخدما فى ذلك مرشده الأول ومعياره الصادق وهو العقل، بحيث لا نرى الحدود الفاصلة بين الفلسفة والدين فهما مرتبطان ومتواكبان فى نظرية "المعرى" الأخلاقية.

كما يبدو الجديد عنده فى الصياغة الأدبية (الشعرية) الفلسفية فى الأخلاق. فقد صاغ "المعرى" أفكاره ورؤيته الخاصة فى الأخلاق شعرا، وقد جاء متسلسلا منطقيا من الناحية الفلسفية، وجميلا ومبدعا من الناحية الأدبية.

كما أننا نرى أنه من الأمور التى شدت انتباهنا فى معالجة "المعرى" لنظرية الخير والشر، أنه يوضح موقع الخير بالنسبة للإنسان، فإذا كان الشر عام، فالخير موجود فى داخل الإنسان، ولكنه يحتاج إلى المشقة والجهد حتى يتوصل الإنسان إليه، ويحيا فى سعادة. أما الشر فلا يحتاج إلى ذلك ولكن بالشر لا يصل الإنسان إلى السعادة النفسية والجمال الروحى. وفى هذا ترغيب للإنسان فى أن يفعل الخير حتى يصل إلى السعادة، وفى تأكيده على أن يفعل الإنسان هذا الخير لأنه جميل فى ذاته، وليس من أجل ثواب أو جزاية، مما يكشف عن نظرة مثالية نرى فيها نقاء وصفاء الخير لذاته. وفى هذا قمة المثالية ونهاية العلو.

كما تبدو الجدة فى صراحة "المعرى" وموضوعيته فى عرضه لأفكاره وهذا ما لم يكن معروفا من قبل فى مجال الشعر الذى طغت عليه روح المبالغة، والبعد عن الأفكار الحياتية، وهذا ما يجعل الشعر على يد "المعرى" يخرج عن قالبه المعروف فى عصره ليس من ناحية الشكل فقط بل من ناحية المضمون والمحتوى الفكرى.

السؤال الثالث :

هل ينتمي المعرى إلى الشيعة وفرقتها النصيرية ؟

الإجابة على ذلك بينة وواضحة، فعلى مدار البحث وجدنا أن "المعرى" قد عرف هذه المذاهب كلها، وخاصة المذهب الفاطمي الذي تفرع منه المذهب الدرزي، ومذهب الحشاشين، ومذهب "محمد بن نصير العلوى" الذى يعرف أتباعه باسم النصيرية وليس من العجيب أن يتعرف "المعرى" على هذه الاتجاهات فهي موجودة بالفعل في عصره، ولكنه هاجمهم فى أكثر من موضع في اللزوميات حيث يقول :

يَرتجى الناسُ أن يقومَ أمامُ ناطقٌ فى الكتيبةِ الخرســاء
كذب الظنُ لا أمامُ سوى العقلِ مشيراً فى صبحتهِ والمساء[١]

وفى هذا طعن فى فكرة الإمام المنتظر وهى من الأسس الاعتقادية عند الشيعة، وهو ينتقد مذهب الشيعة السياسى بأن الخلافة نص وتوفيق، وليست بشورى، ويندد برأيهم فــى الإمام المنتظر، لأنه مؤمن بالشورى وفى هذا يقول :

قالوا سيملكنا إمـــــام عادلُ يرمى أغادينا بسهم صـــادر
والأرضُ موطنُ شرهٍ وضغائنٍ ما أسمحت بسرورِ يوم فارد[٢]

كما هاجم "المعرى" الباطنية، ومنهم النصيرية فى قولهم بالتناسخ، وأنكر على الحاكمية عبادتهم للحاكم بأمر الله، وأنكر على القرامطة إباحتهم للمنكرات.

كذلك هاجم الدعوة الدرزية، وأنكر عليها التناسخ وعقيدة التقمص، وقال بالفناء والعدم وهو ما يتعارض مع العقيدة الدرزية حيث يقول :

إن منهاج الردى يستـــــــوى فيه مَسودُ القوم والسائـــــد[٣]
يكونُ من سمى، من القومِ خالداً كذوباً، لأن المَرءَ ليسَ بخالدِ[٤]

كذلك فإن "المعرى" ترك الزواج، ودعا إلى قطع النسل، أما عقيدة الدروز لا تجعل الزواج متعة، ولا تريد من الدرزى أن يكثر من الأولاد إذا كان فقيرا، واكنها أوجبت الزواج وأمرت بالاعتدال فى النسل لحفظ النوع البشرى.

وإذا كان "المعرى" تحامل على المرأة فى بعض الأمور، والتى لمسناها فى الفصل الرابع إلا أن العقيدة الدرزية منصفة للمرأة فى كل مذاهبها. كما تقوم الدعوة الدرزية على الاختيار المطلق فى حين أن "المعرى" يقول بالتوسط كما استخلصنا من دراستنا لفكرة الجبر والاختيار عند "المعرى" فى الفصل الخامس.

ولكننا نجد جانب الاتفاق بين "المعرى" والقرامطة والزنج فى تأثره باشتراكية هؤلاء الساخطين فى القرن الثالث والرابع، حيث شعر بالظلم فى توزيع الثروة مثلهم، وتقسيم الناس إلى فقراء وأغنياء، مما يؤدى إلى الشعور بالظلم، والحقد والأنانية، وهو لا يريد لمجتمعه هذه الصفات، بل يريد له المساواة، والحب، والغيرية ...

وفى النهاية يمكن القول إن كانت تلك الأفكار التى بها "المعرى" تتفق أو تختلف مع ما يرى القارئ، إلا أننا نجد أن آراء "المعرى" الأخلاقية جاءت صادقة أشد الصدق معبرة تمام التعبير عما يدين به "المعرى" من أفكار، وما يموج به عصره من تيارات لا أخلاقية، وما يتمناه من أخلاق مثالية فى مجتمع كثرت فيه الرذائل وتلاشت فيه القيم فخرج لنا بنظرية أخلاقية مثالية لأنه أحب الكمال، وعشق المثال، ونادى بالسمو الأخلاقى.

الهـــوامـــش

(١) لزوم ١ / ٦٦
(٢) السابق / ٣٩٤
(٣) السابق / ٣٤٤
(٤) السابق / ٣٦٦



ملحـــق (١)

الأخلاق بين الفلسفة والدين عند اليونانيين والإسلاميين

١. الأخلاق عند اليونانيين

٢. الأخلاق عند الإسلاميين

أ. الأخلاق فى القرآن والسنة

ب. الأخلاق عند المتكلمين

جـ . الأخلاق عند فلاسفة الإسلام

١- الأخلاق عند اليونانيين

أ- الأخلاق عند أفلاطون (٤٢٧ - ٣٤٧ ق. م) :

اهتم "أفلاطون" بتوضيح مذهبه الأخلاقى فى الخير، فكان من المدافعين عن فكرة موضوعية القيم أى عن الرأى القائل بأن أحكام الناس عما هو خير أو شر، صواب أو خطأ، جميل أو قبيح ينبغى ألا تخضع لمقاييس متغيرة تخضع لأذواقهم الفردية، وإنما الواجب أن تكون المقاييس التى تخضع لها هذه الأحكام ذات طابع أشمل لا يخضع للتغير والتطور، ولعل هذا الأمر هو الذى حال بين "أفلاطون" وبين وضع مذهب أخلاقى مطلق كمذهب "كانط" فى العصر الحديث.

وقد كان اهتمام "أفلاطون" بالسعادة بوصفها غاية لسلوك الإنسان، وقد ظهرت لديه بوادر الأخلاق المطلقة. فى مطلع الكتاب الثانى من "الجمهورية" نراه يصنف الأشياء الخيرة إلى أشياء تطلب لذاتها بغض النظر عن نتائجها [1]، وأخرى تطلب لذاتها ولنتائجها معا، وثالثة تطلب لنتائجها فقط [2].وهنا تبدو النظرة المطلقة إلى الإنسان بما هو إنسان.

"ولأفلاطون" رأى خاص فى اللذة [3].فاللذات غالبا ما تصحبها الأفكار الزائفة، وهى نفسها قد تكون زائفة. وهناك حالة محايدة لا هى لذة ولا ألم. واللذة لا يمكن أن تكون هى الخير. لأنها متولدة، فهى توجد

من أجل شئ آخر غير ذاتها وهنا يؤكد "أفلاطون" على أن المعرفة عنده أكثر من اللذة قربا إلى الخير.

وإذا تناولنا الفضائل (٤) عند "أفلاطون" سنجد أن فضيلة العدالة من أهم الفضائل. فكتاب النواميس والجمهورية يهدفان إلى غاية واحدة هى وجود مدينة عادلة تضمن مصلحة الفرد والمجتمع لأن الفرد والمجتمع متكاملان فعدالة الفرد هى نفسها عدالة المجتمع، فالأخلاق والسياسة لا ينفصلان. ولتحقيق ذلك لابد من معرفة ما تتصف به النفس الإنسانية. فالنفس الإنسانية ثلاث نفوس (ولكن النفس واحدة) شهوانية، وغضبية، وعاقلة، ولكل منها فضيلة خاصة بها، ولا يبلغ الإنسان سعادته إلا إذا سيطرت نفسه العاقلة على الغضبية والشهوية ويقابل هذه النفوس فى المجتمع ثلاث طبقات هى : الطبقة النحاسية – الطبقة الغضبية – الطبقة الذهبية.

ويرى "أفلاطون" أن السبيل الوحيد إلى حفظ وحدة الدولة إتباع نظام الحياة الاشتراكية [٥]،وهى اشتراكية الملك، واشتراكية النساء والأولاد، حيث تكون النساء بلا استثناء مشاعا للحراس والحكام، لا يخص أحدهم نفسه بإحداهن وكذلك الحال فى الأولاد. وليس من حق الحراس والحكام أن يكون لهم أسرة مستقلة، لأن هذا يمنعهم من وقف حياتهم للشعب. فجميع الأطفال ملك للدولة.

والواقع أن "أفلاطون" يقصر اشتراكية المال والنساء والأطفال على طبقة الحراس والحكام، أما أبناء الشعب من زراع وصناع وتجار، فإنهم يستطيعون أن يمتلكون وسائل الإنتاج وأن يكونوا لأنفسهم أسر شريطة أن يؤدوا الضرائب وأن يكون نسلهم خاضعا لمراقبة الدولة[٦].

وهنا نلمس الاشتراكية العقيمة التى نادى بها "أفلاطون"، فهى اشتراكية مبتورة، لا تستطيع أن تفى بمتطلبات الجميع المادية والروحية. فهى ليست عامة على كل أفراد المجتمع، بل على طبقة دون أخرى. فليس فى هذه الاشتراكية عناصر قوية تؤهلها للنجاح على المستوى الاجتماعى.

ولكن مما يذكر "لأفلاطون" أنه عالج مظاهر الخطأ والفساد فى المجتمع ككل، وليس فى بعض نواحيه. فقد تناوله كوحدة، فدرس ما ينطوى عليه من عيوب فى السياسة، والمجتمع، والتربية. وهكذا كانت جمهورية أفلاطون ضربا من التنظيم الشامل الذى عرف فيما بعد باسم يوتوبيا **Utopia** وقد ظل فيما بعد شغلا شاغلا لعدد من المفكرين والفلاسفة الإسلاميين والغربيين(٧).

هذا فيما يتعلق بجانب الأخلاق الفلسفية عند "أفلاطون" إلا أننا نلمس ما بها من دين عندما يتحدث "أفلاطون" عن الثواب والعقاب ـ وهى فكرة دينية كما نعرف ـ فالنفوس الكريمة تنال على عملها ثوابا (٨)،أما النفوس الخبيثة فتهبط إلى عالم الظلمات. كذلك نجد فحوى الدين ظاهرة حين حاول "أفلاطون" اختصاص النفس بمسألة الخلود، وعنايته بهذا الأمر إلى الحد الذى أوجد لهذا الخلود أدلته.

هذا إلى جانب فضيلة العدالة التى نادى بها "أفلاطون" ألا نرى أن هذه الفضيلة إلى جانب كونها فضيلة إنسانية فهى فضيلة دينية أيضا ؟ فلا يوجد دين فى الأديان السماوية جميعها إلا وأكد على هذه الفضيلة، فلا دين يرضى بالظلم. فالعدالة فيها خير الفرد والمجتمع.

ب- الأخلاق عند أرسطو (٣٨٤ - ٣٢١ ق . م) :

قسم "أرسطو" العلم العملى إلى ثلاثة علوم فرعيـة هـى علـم الأخلاق، وعلم تدبير المنزل، وعلم السياسة، حيث ينظر هذا العلم فى أفعال الإنسان بما هو إنسان من ثلاث نواحى. فى شخصه وهو الأخلاق، وفى الأسرة وهو تدبير المنزل وفى الدولة وهو السياسة. والعلم العملى هو الفن لأن غرضه تدبير أفعال البشر بالنسبة لموضوع يؤلف ويصنع(٩).

وعلم الأخلاق عند "أرسطو" يبحث فى الخير وتحقيقه لا فى المثال الأعلى فى الخير كما قال "أفلاطون". فالخير فضيلة الإنسان وسعادته فى نفس الوقت فالأمران مرتبطان(١٠).

وإذا نظرنا إلى ارتباط السعادة، واللذة، والفضيلة عند "أرسطو" وجدنا أن السعادة مرتبطة بالفضيلة، ولا تتم إلا بها. فما هى الفضيلة ؟ الفضيلة لا تطلق على ما كان من الأفعال مرتبطا بالأخلاق على وجه الدقة، بل هى تطلق بوجه عام على جميع الأفعال الحائزة للكمال. فالفضيلة الأخلاقية إذن : استعداد ناشئ عن تعدد الفعل وتقتضى من الرجل الحكيم النظر إلى طرفين إحداهما إفراط والآخر تفريط. غير أن اكتساب الفضائل العقلية علاوة على الاعتماد على التعود والممارسة اللازميين للرجل الفاضل يفترض قبل كل شئ اكتمال القدرة الحاكمة المفكرة(١١).

ولكن ما هى الفضائل عند أرسطو ؟(١٢)

الفضائل خلقية وعقلية والسعادة موجودة فى الفضائل العقلية، فالعقل العملى موضوعه الوسائل الجزئية اللازمة لإرضاء الشهوة المستقيمة.

والفضائل العقلية هى : العلم والفن – الحكمة العملية – الفهم – الحكمة النظرية. والحكمة العملية تتضمن الفضيلة، والفضيلة تتضمن الحكمة العملية لأن الفضيلة ليست عملا بالطبع وإنما هى عمل بالخير لأنه خير. والعقل وظيفته توجيه الإرادة إلى اختيار الأحسن والأفضل من حيث أن أشرف الفضائل عند "أرسطو" فضيلة العقل النظرى، لأنه أشرف جزء فينا. وهو أساس الحكمة النظرية، وموضوعه أشرف الموضوعات.

أما بالنسبة للذة عند "أرسطو" فهو يقرر فيها أمور ثلاثة هى :

أ ـ إنها علامة على تمام العقل، فهى كالجمال قد يصحب الشباب ويكمله.

ب ـ إن اللذة تختلف تبعا للأفعال والوظائف الإنسانية.

جـ ـ إنها تقتضى التفاوت. فاللذات تتفاوت مرتبة وقيمة تبعا للأفعال المصاحبة لها. وهنا يؤكد "أرسطو" على أن السعادة [١٣] لا تخلو من اللذات فالسعادة فعل، وفعل دائم ومرتبط بالفضيلة ومرغوب فيه لذاته، ويكفى ذاته.

ولكن نظرية "أرسطو" الأخلاقية كان لها عيوب، فهى لم تكن رغم ادعاءات "أرسطو" فلسفة عملية إنسانية بمعنى الكلمة. فهى لم تكن إنسانية لأنها لم تكن دعوة موجهة لجميع الناس على حد سواء. فقد قال "أرسطو" أن العبيد لا نصيب لهم فى السعادة ما دام لا نصيب لهم فى الإنسانية. كذلك فإن الرجل الفاضل الذى يقف فى الفضيلة عند الفضيلة الأخلاقية أو العملية وحدها لا يمكن أن يكون سعيدا إنه قد يتمتع بلذات معينة عند قيامه بالأفعال الفاضلة، ولكنه ليس سعيدا، وأن السعيد هو الحكيم وحده الذى يتأمل الأمور الأزلية الإلهية[١٤].

وهنـاك من يرى أن "أرسطو" استبعد كل أساس ميتافيزيقى للفلسـفة الأخلاقية، حتى أصبح ذلك النسق مسلما به لدى معظم فلاسفة الأخلاق من بعده حتى عصر "كانط"(١٥).

ولكن فى الحقيقـة أن الأخـلاق الدينيـة بـدت عنـد "أرسـطو" عندمـا أوضـح أن السـعادة الكاملـة تتحقـق عنـد الرجـل الحكيـم وهـو الـذى يتـأمل الموضوعات الإلهية. وهذا فى نظرنا ربط بين العقل والأخلاق والدين.

كذلـك نلمـس الرؤيـة الدينيـة واضحـة فـى الفضيلـة العقليـة وهـذه الفضيلة هى الحكمة (١٦)،وهى أسمى فضيلة عنـد أرسـطو، وهـى الفضيلـة التى تمثل الجانب الإلهى فى نفس الإنسان، لأنه ليس هناك فاعلية يمكن أن تنسب إلى الله سوى التفكير الخالص، ثم ينتهى "أرسطو" بـالقول إن أسـمى فاعليـة للإنسـان وأجـدر هابـه هـى (محاكـاة اللـه) محاكــاة يتوصــل إليهــا بممارسة التفكير الخالص، وهو قبس من الألوهية فيه.

وما هى محاكاة الله عند "أرسطو" إلا محاكاة أخلاقية ليس فيها من التماثل قدر ما فيها من التقليد لما تحتويـه الألوهيـة مـن صفـات ومقومـات خيرة.

جـ- الأخلاق عند الأبيقورية :

نشأت الأبيقورية (١٧) **Epicurism** كرد فعل علـى واقـع اجتمـاعى وحضارى. فقد عصفت ببلاد اليونان أزمات كثيرة، وفقدت المدن اليونانية استقلالها وسيادتها وعمت الفوضى والقلق. وأصبـح الإنسـان يخشـى شـر أخيه الإنسان. وقد كان للطب والفلسفة هدف واحد فى نظر الأبيقورية فى ذلك الوقت، حيث يعالج الطب أمراض الجسم، أما الفلسفة فتعالج أمـراض الفكر (١٨).

ويعد مذهب اللذة عند أبيقور من أهم أقواله الأخلاقية. ولكن مذهب اللذة ليس مقرونا بأبيقور نفسه. فقد كانت المدرسة القورينائية[١٩] (وهى مدرسة تقول بمذهب اللذة فى الأخلاق) موجودة قبل أبيقور. وقد أسسها "ارستبس القورينائى" ثم اندثرت المدرسة، قبل مقدم الأبيقورية.

وقد عرف "أبيقور" بنظريته الخلقية فى اللذة [٢٠]،وأنه شارح للنظرية الذرية. وكان "أبيقور" عمليا بصفة جوهرية. فكان عليه أن يدعو إلى سر السعادة الحقة. وقد دعى إلى النظرية الذرية لا باعتبارها حقيقة. ينادى بها لذاتها، بل باعتبارها دواء يشفى من الخرافة والخوف من الآلهة والشياطين والموت.

والأساس النظرى لفلسفة "أبيقور" الأخلاقية هو أن اللذة وحدها هى الخير، وهو خير على الدوام فاللذة عند "أبيقور" : هى إقصاء الألم وعندما ينقضى الألم يمكن للذة أن تتنوع، ولكن لا تزيد فى مقدارها. وهكذا رأى أبيقور أن اللذة خير [٢١]،والأم شر بدليل أن الكائنات الحية العاقلة وغير العاقلة تسعى إلى اللذة وتبتعد عن الشر، واللذة عند أبيقور إنما تنشأ عن إشباع حاجة أو رغبة عند الإنسان، ومن الحالة النفسية التى تعقب إشباع تلك الحاجة. فيقول "أبيقور" اللذة بحد ذاتها ليست شرا، ولكن الأشياء التى تعطينا بعض اللذات قد تنطوى على مضايقات كثيرة أكبر من اللذات ذاتها مرات كثيرة.

ويرى "أبيقور" أن هناك أنواعا من اللذة هى : [٢٢]

أ. النوع الأول : يشمل اللذات التى تنبع عن حاجات طبيعية وضرورية مثل لذة الطعام والشراب عند الجوع والعطش.

ب. النوع الثانى : يشمل اللذات الصادرة عن الحاجات الطبيعية غير الضرورية مثل لذة التأنق فى المأكل.

جـ .النوع الثالث : يشمل اللذات الصادرة عن حاجات ليست طبيعية ولا ضرورية مثل لذة الجاه والمال.

والإنسان يسعى إلى اللذات من النوع الأول، لأنها ضرورية أكثر من غيرها. وإذا كانت بعض اللذات يعقبها ألم وجب اختيار اللذات دون بعضها. وهنا يكون للحكمة أهمية قصوى فيها تختار اللذات، ولذلك يدخل "أبيقور" فى الأخلاق (حساب اللذات). وطبقا لهذا يرى أبيقور أن الموت[٢٣] ليس شرا لأن اللذة والألم وحدهما يتصفان بالخير والشر. فمتى أتى الموت انتهى وجودنا. والحياة الفاضلة مصدر اللذة من حيث هى كذلك. ولهذا لا لذة هى شر بذاتها[٢٤] وإنما الأشياء التى تجلب بعض اللذة تجلب معها ما يعكر اللذات بعدد أكبر منها.

والحكيم [٢٥] عند "أبيقور" رغباته محدودة يحتقر الموت، ويملك بعيدا عن كل خوف فكرة صادقة عن الألهة ويحتقر الجدل، ولا يمكنه العيش بلذة بدون العيش حسب العقل والشرف والعدالة، ومن لا يملك إحدى هذه الفضائل لا يمكن أن يعيش بلذة.

ومن الفضائل عند "أبيقور" فضيلة الحكمة العملية حيث تعرفنا كيف نحسن الاختيار بين رغباتنا المختلفة كما سبق، وهى تميز بين الخير والشر، والحق والباطل فى الميدان الخلقى. ومن هذه الفضائل أيضا العدالة، وهى مرتبطة باللذة لأنها تسهم فى تأمين طمأنينة النفس، فالحياة العادلة هى تلك التى تحتوى على أقل عدد من الاضطرابات.

كما يرى "أبيقور" فى فضيلة الصداقة [٢٦] أنها (من كافة الأشياء التى تجلبها لنا الحكمة لنعيش بسعادة).

ويرى "أبيقور" أن الجوهرى فى الأخلاق الإجتماعية [٢٧] هو ضمن نظرية العدالة ونظرية الصداقة، والمقصود هو تأمين وجود الحكيم

ضمن المجتمع أكثر من تأمين وجود المجتمع ذاته، و "أبيقور" لا يهتم بالأسرة، ويرى أنه ينبغى القضاء على الحب، إذ لا يرى فيه إلا شهوة، وسبب للفوضى والأوهام والعذاب.

أما عن نظريته الأخلاقية فى السياسة فيرى أن الحكيم لا يتورط فى السياسة ولا يحلم فى أن يكون حاكما، فالطمع هو إحدى الشهوات التى تقضى عليها مدرسته كلية، فالبحث عن السلطة والأمجاد يعود إلى سوء تقدير ظروف الأمان الذى نبحث عنه طبيعيا[٢٨].

ورغم مجاهدات الأبيقورية فى مجال الأخلاق إلا أنها لم تخرج عن دائرة النقد، من حيث أن مفهوم الخير عند "أبيقور" له معنى سلبى فهو (الخلو من الألم فى الجسم والاضطراب والقلق فى النفس) فالسعادة تقوم على الخلو من الاضطراب **Ataraxia**[٢٩].

كما أن الأبيقورية بنزعتها المادية، وإلحادها الصريح، ومعاداتها للدين اعتبرت التماس الأمان مثلها الأعلى، فأداها هذا النظر إلى التوقف عن الاعتقاد فى الدين، ومن ثم يصبح الإيمان بالدين خطيئة، ومصدر كل شر، رغم أن "أبيقور" كان يعتقد فى وجود الآلهة[٣٠].

هذا فيما يتعلق بالجانب الفلسفى الأخلاقى. ولكننا لا نغفل الجانب الدينى لدى الأبيقورية. فلم يكن أبيقور ملحدا [٣١]. بل أن الآلهة عنده لا تتدخل فى الطبيعة ولا الإنسان، فهى تحيا بعيدا فى الفضاء، وعقيدته مليئة بالمفارقات فهو مؤله يعد دين العوام شر، وهو مؤمن بأن مذهب اللذة يدعو إلى حياة فاضلة وبسيطة. كما أن هناك من يرى أن الأبيقورية أقرب إلى الحركة الدينية [٣٢]،منها إلى المذهب الفلسفى. فكما أن الحركة الدينية تدعو إلى خلاص الإنسان من الآثام والشرور من جهة، وإلى

تحقيق سعادته مـن جهـة ثانيـة، كذلـك فـإن الأبيقوريـة دعـت إلـى خـلاص الإنسان من المخاوف والشرور، وإلى تحقيق سعادته.

د- الأخلاق عند الرواقية :

الرواقيـة [٣٣] Stoicism فى صميمها مذهب أخلاقـى، فـلا رواقيـة حيث تكون الأخلاق معطلة. والواقع أن تعريفات الرواقيين للفلسفة تدلنـا على أن للأخلاق فيها المكان الأول، فالفلسفة هى ممارسة الفضيلة.

ومـن صفـات الحكيـم الرواقـى الحكمـة. والحكمـة عنـد أصحـــاب الـرواق هـى استقامة العقـل فحسـب، وأن يكـون العقـل خلـوا مـن الهـــوى والانفعال. والرجل إذا بلغ الحكمة فلن يستطيع شـئ مهمـا يكـن أن يسـلبه اياها[٣٤].

وقد كانت لتعاليم الرواقية صدى فى النصرانية والإسلام، فكان لها أكبر الأثر فى حياة النصارى والمسلمين فى القرون الوسطى. فالميل إلـى الرهبانية، والمبالغـة فـى الذهـد والتقشـف عنـد الصوفيـة لا يخلـو مـن أثـر رواقى كبير[٣٥].

والرواقيـة تـرى أن العقـل الصريـح المسـتقيم هـو المعيـار الوحيـد للخير والشر، وكل فعل يتم بمقتضى العقل الصريح هـو فعـل صريـح، أى فعل حسن : كالاعتدال، والحكمة، والشجاعة، أو كـل فعـل يتـم دون العقـل الصريح هو فعل قبيح : كالجهل والإسراف، والجبن، والظلم[٣٦].

وخلاصـة ذلك : أن الخير عندهم أن يحيا الكائن الحى بتوافق مـع طبيعته الذاتية، أى مع عقله إذا كان الأمر متعلقا بالإنسان، كمـا أن الخيـر والفضيلة شئ واحد ومن الصعب جدا أن نميزهما عن بعضهما[٣٧].

ويرى "كروسبوس" من الرواقيين أنه مـن العسير أن نفسر أفعـال الأشرار تفسيرا مقبولا، وذلك أنهم يرجعون وقوع الشر إلى الحرية، ولكـن

الحرية تنافى النظرية العامة فى القدر، وليس من السهل بعد ذلك أن نفسر انحراف الحرية إلى جانب الشر مع أن الرواقيين قد ذهبوا إلى أن قبول الفطرة عند الإنسان تنزع فى بدايتها إلى الخير[٣٨].

وهكذا شغلت فكرة القدر بال الرواقية، وقد اجتهد "كروسبوس" فى التدليل على وجود القضاء الإلهى، وعلى التوفيق بينه وبين حرية الإنسان، وقد فعل "شيشرون" شيئا من ذلك فى كتابه المشهور "فى القدر" De Fata[٣٩].

هذا فيما يتعلق بأخلاق العقل عند الرواقية، ولكننا نلمس الأخلاق الدينية عند الرواقية فى قولها بالقدر [٤٠].وهذا ما قربها من النزعة الدينية عند نفوس المسلمين، حيث قال شيوخ الرواقية بوجوب الإذعان للقضاء والقدر، وحق تلك العقيدة التى ثبتت جذورها فى العالم الإسلامى فى العهود المتأخرة. وما زال يحسبها كتاب الغرب من أسباب إنحطاط المسلمين، وهى عقيدة رواقية فى صميمها فالقدر عند الرواقية (ايمار مينى) هو العلة المطلقة للأشياء جميعا.

وهنا نستنتج النزعة التوفيقية بين الدين والفلسفة عند الرواقية فى مسألة القدر، حيث حاولت التقريب بين الحرية الإنسانية والقدر [٤١] الذى يعنى أن الإنسان مجبر غير مختار لأفعاله. وهذه النظرية تقضى على كل فعل إنسانى فإذا كانت الأشياء كلها تحدث وفقا لقدر مرسوم فالأشياء التى قدر أن تقع لنا ستقع فعلنا أم لم نفعل. فإذا قدر لى الشفاء من مرض سأخرج منه معافى سواء استدعيت الطبيب أم لا. وهذا الاعتراض معروف باسم (السبب المتواكل) فقد أجاب عليه "كروسبوس" بقوله أن الأشياء كلها متصلة متآزرة، وأنه إذا ما كان مكتوبا لى أيضا أن استدعى الطبيب، حيث كان يعتقد أنه من السهولة التوفيق بين القدر العام وحرية الإنسان، كما أن

الإنسان قادر على ترك الفعل قبل وقوعه. نعم إن الإنسان كالاسطوانة خاضع للظروف الخارجية (القدر) ولكن الاسطوانة ليس لها من حرية الاختيار ما للإنسان. وهنا كما نرى يبدو التوفيق فى مسألة القدر واضحا جليا بين قطبى الدين والفلسفة فى الأخلاق

٢- الأخلاق عند الإسلاميين

سنتناول فى هذا الموضوع ثلاث نقاط تتعلق الأولى بالأخلاق فى القرآن والسنة والثانية تتعلق بالأخلاق عند المتكلمين، والثالثة تتعلق بالأخلاق عند فلاسفة الإسلام.

أ- الأخلاق فى القرآن والسنة :

١- قيمة العقل فى القرآن والسنة وعلاقته بالأخلاق :

أعلى الدين الإسلامى من مكانة العقل، وحث فى آياته على إتباع العقل والبحث وألا يقف الإنسان متجمدا إزاء ما يدور حوله فيقول تعالى :

"كذلك نفصل الآيات لقوم يعقلون"(٤٢)

"إن فى ذلك لآيات لقوم يعقلون"(٤٣)

"إن فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون"(٤٤)

وفى علاقة هذا العقل بالأخلاق يقول تعالى :

"أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون"(٤٥)

"والدار الآخرة خير للذين يتقون أفلا تعقلون"(٤٦)

ويعد مفهوم الحرية والقدر والآراء التى طرحت فيه من أهم الأمور التى توضح لنا قيمة العقل فى مجال الأخلاق الإسلامية. هذا من منطلق أن حرية الإنسان نابعة من عقله وإرادته فى اتخاذ موقف أخلاقى

دون آخر، وتلك الحرية هى التى تتبنى عليها دون شك فكرة الثواب والعقاب ومسئولية الإنسان عن أفعاله.

إذن الإرادة (٤٧) هى "تخصيص المراد بحرية النفس واختيارها بنظام ما سواء كان هذا التخصيص للذات المريدة أو للغير بشرط القدرة على ترك التخصيص المذكور قبل حصوله ليكون بوقوعه جديدا أو حادثا، وعليه فكل إرادة وقعت فعلا تكون حادثة".

والأدلة التى تثبت أن الإنسان ذو إرادة حرة مستقلة أولها البداهة، ومنها أنه على صورة الخالق بلا تماثل، ومنها أن الله قد فتح للإنسان طريق الخير وأراد أن يريد هذا الطريق بحريته فقط، لا أن يختص به اختصاصا ثابتا، وفتح له بجواره طريق الشر لا لغرض أن يريد لنفسه كلا، بل لغرض أن يتأكد الإنسان أن سيره فى طريق الخير هو بالإرادة أى بحريته واستقلاله الذاتى، ومن هنا كانت الإرادة ينبوع السعادة أو الشقاء.

وإذا كانت اليهودية (٤٨) حرمت الشعب اليهودى مناقشة الأحبار والكنيسة والقديسين، وفى المسيحية سرعان ما استولت الكنيسة على مقاليد السلطة مما أدى إلى وجود طوائف خارجة على الكنيسة. فإن الإسلام على العكس من ذلك من حيث أنه حث الناس على التفكير والعلم وتدبير أمورهم ومثال ذلك قوله تعالى :

"يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات"(٤٩)

"هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون إنما يتذكر أولوا الألباب"(٥٠)

ورغم هذا التصريح بالحرية، فإن المذاهب الإسلامية قد اختلفت فى هذا الشأن فبينما نجد أهل السنة ترى أن علم الله شامل لجميع المعلومات، وإرادته عامة، فكذلك قدرته عامة فى جميع المقدورات الخير

والشر. نجد أن المعتزلة يتفقون على أن العدل الإلهى فى المرتبة الأولى من الأهمية فى أصولهم. فكل إنسان حر يفعل ما يشاء ويترك ما يشاء والذى جعل المعتزلة يعتنقون ذلك هو : ما وجدوه ثابتاً بالعقل والقرآن بأن الله سبحانه وتعالى سيحاسب الكل على ما يفعل(٥١).

ويبدو أن هذا الاختلاف نابع من وجود آيات بعضها يدل على الجبر والآخر يدل على الاختيار، هذا مع أن القرآن صريح فى القول بالثواب والعقاب الآخروى مما يتطلب مسئولية الإنسان، وأنه حر، حيث يقر الإسلام الحرية فى بعض الآيات ومنها :

"قل كل يعمل على شاكلته"(٥٢)

"وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر"(٥٣)

والجبر فى مواضع أخرى منها :

"الله خالق كل شئ"(٥٤)

"ومن يهد الله فهو المهتد ومن يضلل فلن تجد له وليا مرشدا"(٥٥)

ومما لاشك فيه أن الثواب والعقاب (٥٦) متعلق بحرية الفرد. فبعد أن حرر الإسلام الإنسان من الأصنام، ومن سلطان الرهبان، ولم يجعل عليه سلطانا إلا سلطان عقله وتفكيره الصحيح، الذى يعرف به الخير والشر، فقد كان من المنطق أن يجعله مسئولا عن عمله، فلا يحمل عنه أحد شيئا من وزره ولذلك قال تعالى :

"وأن ليس للإنسان إلا ما سعى"(٥٧)

هذا وقد انسحب مفهوم الحرية فى الإسلام على مجال السياسة فالإسلام دين ودولة. فكما تكلم الإسلام عن الله والملائكة والأنبياء والجنة والنار فى شئون الدين، تكلم كذلك عن البيع والشراء والزواج والطلاق وغيرها من شئون الدنيا (٥٨) فقد قال تعالى :

"وأحل الله البيع وحرم الربا"[٥٩]

"حرمت عليكم أمهاتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم"[٦٠]

وقد جعل الإسلام للمسلم حق اختيار الحاكم ومناقشته. ففى غزوة .ر نزل الرسول (ص) بجنوده منزل فسأله الحباب بن المنذر : هل انزلك الله هذا المنزل أو هى اجتهاد من عندك ؟ فأجاب : إنه اجتهاد من عندى، فقال الحباب : أما إذا كان الأمر كذلك فليس هذا بمنزل، وأشار بمكان آخر فارتضاه الرسول (ص) والمسلمون جميعا[٦١].

والآية التى تدل على الحرية والمشورة فى أمور السياسة هى قوله تعالى :

"وأمرهم شورى بينهم"[٦٢]

فالحكومة الإسلامية تستمد سلطانها المباشر من الشعب لا من الله، لأن الشعب هو الذى اختارها، ومن حق الشعب أن يسحب السلطة إذا عجزت الحكومة عن الاستمرار فى القيام بواجبها. وقد أوضح أبو بكر الصديق رضى الله عنه ذلك حين قال فى خطابه الذى ألقاه حيث جاء فيه "أطيعونى ما أطعت الله ورسوله، فإن عصيته، فلا طاعة لى عليكم"[٦٣].

هذا من ناحية قيمة العقل فى القرآن وعلاقته بالأخلاق. وفى السنة النبوية أيضا إشارات كثيرة لمكانة هذا العقل فى الأخلاق. فالعقل[٦٤] يعد ينبوع الآداب وأصل الدين عن عمر رضى الله عنه قال : قال رسول الله (ص) [٦٥] "ما اكتسب رجل مثل عقل يهدى صاحبه إلى هدى ويرده عن ردى، وما تم إيمان عبد ولا استقام دينه حتى يكتمل عقله وقال الرسول (ص) [٦٦] "إن الرجل ليدرك بحسن خلقه" درجة الصائم القائم، ولا يتم لرجل حسن خلقه حتى يتم عقله فعند ذلك تم ايمانه، وأطاع ربه وعصى عدوه ابليس".

كما قال رسول الله (ص) [٦٧] "أتمكم عقلا أشدكم لله تعالى خوفا وأحسنكم فيما أمركم به ونهى عنه نظرا، وإن كان أقلكم تطوعا".

ولهذا قال رسول الله (ص) فى قيمة العقل أنه أول ما خلق الله "أول ما خلق الله العقل فقال له اقبل فأقبل، ثم قال له ادبر فأدبر، ثم قال له عز وجل : وعزتى وجلالى ما خلقت خلقا أكرم على منك، بك آخذ وبك أعطى وبك أثيب وبك أعاقب" [٦٨] فالعقل هو وسيلة السعادة فى الدنيا والآخرة.

وفى كل ما سبق رد على قول البعض أن الفكر الإسلامى لا يشتمل على نسق متكامل فى الأخلاق [٦٩]،وأن العقلية الإسلامية لم تسهم بنصيب فى الفلسفة الخلقية فقد اكتفى المسلمون فى نظرهم بتعليم النص كتابا أو حديثا أو قد أغناهم ذلك عن النظر فى العقل أو البحث الفلسفى. وفى الحقيقة أن الدين لم يكن حجرا على العقلية الإسلامية فى البحث والتفكير. فقد اشتملت الثقافة الإسلامية على علوم لا تكاد ترتبط بالدين كالفلك والكيمياء، والرياضيات. فكيف يحول دون البحث فى المشكلات الأخلاقية رغم أن الأخلاق أقرب العلوم إلى الدين.

٢- الأخلاق الدينية فى القرآن والسنة :

إن أمتنا العربية ذات تراث واحد روحى وعقلى، وقوة تراثها الروحى القرآن الكريم المعجزة التى ليس لها سابقة ولا لاحقة فى تاريخ الحياة الروحية الإنسانية نور يهدى الإنسان سواء السبيل متنقلا به من الظلمات إلى نور الهداية الربانية بما شرع القرآن له من قيم روحية خالصة ترسم له أصول عقيدة إلهية رفيعة وعبادات وفضائل تطهر نفسه، وقيم عقلية تخلصه من السحر والكهانة والخرافة، وتعده للعلم والمعرفة،

وقيم إجتماعية تدفعه للعدالة والمساواة، وقيم إنسانية تكفل للإنسان كرامته وحريته حتى فى دينه[٧٠].

وإذا نظرنا إلى أصول الأديان كلها لوجدناها ثلاثة هى[٧١] :

أ. الإيمان بالله.

ب. الإيمان بالجزاء.

جـ . العمل الصالح فى هذه الدنيا.

ومن خلال فكرة الإيمان بالله بقوة متعالية فوق الإنسان والوجود، نحاول عن طريق الإيمان بها بناء الضمير الإنسانى، وله أهداف ثلاثة أساسية هى :

١. أن يحدد المستوى الأخلاقى لما نقوم به من عمل.

٢. أن يحول بيننا وبين الانحراف.

٣. أن يدعونا إلى القيام بالعمل ويحفزنا على متابعة السير الدائب للرقى بالحياة.

ومما سبق نلمس ما تنطوى عليه أصول الأديان جميعا أو أهداف الضمير الإنسانى عامة من مبادئ ومثل أخلاقية تفتح أمام الإنسان أبواب الخير والسعادة.

هذا وقد أعلى الإسلام من قيمة الإنسان [٧٢] الذى يصدر منه الفعل الأخلاقى، حيث أفاضت آيات الله البينات فى تقدير الإنسان، فأعزه وكرمه فى قوله تعالى :

"إذا قال ربك للملائكة إنى جاعل فى الأرض خليفة قالوا : أتجعل فيها من يفسد فيها، ويسفك الدماء، ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك، قال إنى أعلم ما لا تعلمون"[٧٣] .

وقد صور الفلاسفة والمفكرون الإنسان الكامل [٧٤] ولكن القرآن وصفه وصفا كاملا فى قوله تعالى :

"وقضى ربك ألا تعبدوا إلا اياه وبالوالدين إحسانا، إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما، فلا تقل لهما أف، ولا تنهرهما وقل لهم قولا كريما واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربيانى صغيرا"[٧٥]

ففى هذه الآية ألوان من حسن المعاملة والإرشاد، فالأمر الأول هو توحيد الله ثم ربط به ضرورة الإحسان بالوالدين، فالإيمان بالدين مرتبط بالإيمان بمبادئ الأخلاق والسلوك.

وقد وقف الإسلام موقفا وسطا بين المادة والروح، فى حين أن هناك مجتمعات اتجهت لعبادة المادة وعنيت بها وأنكرت الحياة الروحية وسخرت منها كما تعيش الدول الرأسمالية والشيوعية. كما أن دعوة المسيحية ترى أن دخول الفتى ملكوت الله من الأشياء الصعبة جدا، والتى تدفع الناس للرهبانية، وهجرة الحياة الدنيا. والإسلام لا يقر أى من الاتجاهين فى الفرد أو الجماعة. فالإسلام دين الفطرة، والإنسان جسم وروح، ويلزم لإسعاده العناية بهما معا. ودليل اهتمام الإسلام بالناحية المادية للمسلم أن أحل له الطيبات، وحث على التمتع بزينة الحياة الدنيا والمحافظة على الصحة. فقال تعالى :

"كلوا من طيبات ما رزقناكم"[٧٦]

"هو الذى خلق ما فى الأرض جميعا"[٧٧]

ومن المنطلق السابق نرى توفيق الإسلام المحكم بين الروح والمادة. فالإسلام دون التقشف [٧٨].كما أن الاتجاه إلى الرهبة والتبتل يعطل ما منحه الله للإنسان من قوى التفكير والإرادة والعمل. كما يبقى

أسرار الكون كامنة فى حين أن الله سخرها للإنسان جميعا حيث يقول تعالى :

"وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون"(٧٩)

وإذا نظرنا إلى السنة النبوية لوجدناها ذاخرة بمعانى أخلاقية. فقد أكد رسول الله (ص) على العمل والبعد عن الرهبنة(٨٠).فقد روى عن رسول الله (ص) قوله "ليس فى دينى ترك النساء واللحم ولا اتخاذ الصوامع" فهناك فرق بين التوكل والتواكل. فالتوكل يكون مع الجهد والعمل، والتواكل يكون بترك العمل(٨١).

ولا يعنى ذلك فى نفس الوقت ترك الحياة الروحية التى يخضع فيها الإنسان لألوان مختلفة من مجاهدة النفس وكشف حجاب الحس وتصفية القلب من أدران الشهوة وقد كانت بداية هذه الحياة الروحية فى الإسلام من حياة الرسول (ص) وأصحابه وما كانوا يأخذون به أنفسهم من زهد فى الدنيا وإعراض عن زخرفها وإقبال على الله تعالى بقلوبهم. وقد كانت حياة الرسول (ص) صورة أولى للحياة التى كان يحياها الزهاد والصوفية بعد ذلك(٨٢).

إذن فالزهد فى الدنيا لم يستمد أصوله من الفلسفة الهندية كما قال البعض. فقد كان للزهد أصوله فى الإسلام. وإن كان للزهد أصوله فى الإسلام، إلا أن هذه الأصول قد اختلطت بمضى الزمن بآراء ودوافع من الأرض أفقدتها صفاءها الأول، بينما بقيت دعوة الإسلام فى ذلك سماوية(٨٣).وقد زعم بعض المستشرقين - وهذا الزعم خاطئ - أن الفقر والزهد فى الدنيا والزكر أمور أخذها الصوفية المسلمون عن النصرانية. ولكن الحقيقة أن فى القرآن والسنة ما يدل على أن هذه الأمور لها أصول إسلامية معروفة(٨٤).

٣- الفضائل الأخلاقية فى القرآن والسنة :

جاء الإسلام ودعا إلى الاعتقاد [٨٥]،وأن الله مصدر كل شيء فى الكون. وكما خلق الله تعالى الإنسان وضع له نظاما يتبعه وطريقا يسير عليه وشرح له أمورا من صدق وعدل وأمره باتباعها، وجعل السعادة فى الدنيا والآخرة جزاء، ونهى عن الرذائل من كذب وظلم وعاقب من يرتكبها فقال تعالى :

"إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى"[٨٦]

ومن فضائل الإسلام السعادة، ومهما اختلفت طرائق المسلمين فى الحياة وفهمهم لها فقد كانت السعادة هى الغاية العليا والسعادة التى ليس ورائها سعادة عندهم هى سعادة الآخرة، وما وعد الله فى جناته، على أن ذلك لا يمنع أن يكون لهم غايات جزئية تتناسب مع طبائعهم وبيئتهم[٨٧].ولكن الإسلام أيضا يتوخى السعادتين [٨٨] وشعاره فى ذلك :

"اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا".

فقد جعل الإسلام للإنسان سعادات لا تحصى. هى النعم الإلهية فقد قال تعالى :

"وأن تعدوا نعمة الله لا تحصوها"[٨٩]

ومن فضائل الإسلام أيضا فضيلة العدالة قال تعالى :

"إن الله يأمركم بأن تؤدوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل"[٩٠]

وقد ارتبط العدل بفضيلة الوسط العدل[٩١] عند المسلمين. فقد عرف المسلمون للتوسط فضيلته، وأثنوا عليه مهتدين إلى ذلك بتجاربهم،

وبما جاء فى القرآن والحديث، وبما عرفوه من حكم الفرس والهند قال تعالى :

"الذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما"(٩٢)

وقد عرف هذا الوسط عند العرب عامة بالوسط الذهبى فى الحياة. أى أن يكون المرء معتدلا بعيدا عن التطرف أو الإفراط والتفريط (٩٣) فقد قال تعالى أيضا :

"ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك، ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا"(٩٤).

"ولا تجهر بصلاتك، ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلا"(٩٥).

كذلك حث الإسلام على فضيلة المساواة (٩٦)،وقد كان موقفه حاسما تجاه ذلك الموضوع، إنه موقف يحدده القرآن والسنة وعمل الصحابة قال تعالى :

"يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم"(٩٧)

كذلك أكد الإسلام على فضيلة التعاون فيه تقام المجتمعات وترتقى الشعوب وذلك فى قوله تعالى :

"وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان"(٩٨)

وعن فضيلة الخير (٩٩) رأى المسلمون أنه من الخير أن يعرف المرء الشر ليحذره، ولا يقع فيه. فقد قيل لعمر بن الخطاب رضى الله عنه :

"إن فلانا لا يعرف الشر قال : ذلك أحرى أن يقع فيه"

وقد قال عمرو بن العاص "ليس العاقل الذى يعرف الخير من الشر إنما العاقل الذى يعرف خير الشرين".

كما أن هناك مجموعة كبيرة من الفضائل والخصال الأخلاقية التى ينبغى أن يكون عليها المسلم [١٠٠] ومنها : المسلم لا يأخذ بالظن، ولا يتجسس ويؤدى الأمانة ويوفى بالعهد، ولا يحسد، ويأمر بالعدل وينفر من الظلم، ويدعو للتعاون والإيثار.

هذا عن فضائل وأخلاقيات الدين الإسلامى كما فى القرآن. وإذا نظرنا إلى هذه الفضائل فى السنة النبوية [١٠١].وجدنا أن أخلاق الرسول (ص) مستقاة من الدين نابعة من أخلاقه، فأصحاب الأخلاق الدينية هم هؤلاء الذين عرفوا المعانى الأخلاقية فى النصوص الدينية وأدركوا المضمون الأخلاقى للرسالة المحمدية، وأعجبوا بأخلاق الرسول (ص). فقد ذوده الله برجاحة العقل وبراعة العلم حتى صرح كثير من العلماء بأنه لو لم يكن للرسول (ص) معجزة لكانت أخلاقه وصفاته تكفى فى الدلالة على نبوته. فهو الإنسان الكامل والمثل الأعلى للخلق العظيم.

وقد سألت السيدة عائشة عن الرسول (ص) فقالت[١٠٢] : "كان خلقه القرآن" بمعنى أنه كان المظهر العملى لما فى القرآن من معانى الكمال والآداب. فعندما قال الرسول (ص) [١٠٣]:

"بعثت لأتتم مكارم الأخلاق" أعلن مغزى رسالته فأبرز الغاية منها. وهى غاية أخلاقية فى المقام الأول.

كذلك أدب الله نبينا بأحسن الآداب ونظم له مكارم الأخلاق فى ثلاث كلمات فقال تعالى : "خذ العفو، وأمر بالعرف، واعرض عن الجاهلين" [١٠٤] ففى أخذه بالعفو صلة من قطعه والصفح عمن ظلمه، وفى الأمر بالمعروف تقوى الله وصون اللسان عن الكذب، وفى الإعراض عن الجاهلين تنزيه النفس عن مماراه السفيه[١٠٥].

ومن أخلاق الرسول (ص) التسامح [١٠٦] وهى فضيلة أخلاقية، فلم يتسامح مع أتباعه فقط، بل تسامح مع أهل الكتاب، فكان يقبل دعوتهم، ويحسن استقبالهم. كما أكد على فضيلة المساواة، ففى حجة الوداع قال رسول الله (ص) : "أيها الناس من كنت أخذت له مالا فهذا مالى فليأخذ منه، ومن كنت ضربت له ظهرا فهذا ظهرى فليضربه. أيها الناس كلكم لآدم وآدم من تراب لا فضل لعربى على أعجمى ولا لأعجمى على عربى إلا بالتقوى"

٤- الثواب والعقاب فى القرآن :

إذا كان الإسلام أعلى من قيمة الإنسان، وقدر عقله، ووهبه حرية التصرف وأوضح له طريق الفضيلة وطريق الرذيلة، فالإنسان بالتالى مسئول عن أفعاله خيرها وشرها وهو يثاب أو يعاقب وفقا لها. فقد قال تعالى :

"من اهتدى فإنما يهتدى لنفسه، ومن ضل فإنما يضل عليها، ولا تزر وازرة وزر أخرى"[١٠٧].

وقد يكون من الحكمة أن يسهل الله الظالم فترة حتى إذا تجمعت ألوان الظلم التى يوقعها بالآخرين أنزل الله به سخطه قال تعالى :

"إنما لنملى لهم ليزدادوا إثما"[١٠٨]

"ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض"[١٠٩]

وقد جاءت آيات كثيرة تدل على وجود الثواب والعقاب تبعا للأفعال ومنها :

"من يعمل مثقال ذرة خيرا يره، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره"[١١٠]

"ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثر وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة"(١١١)

"فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل صالحا"(١١٢)

"ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا يدخله جنات"(١١٣)

٥- الأخلاق الإسلامية فى إطارها الاجتماعى :

يقرر "برج" أن فلسفة الإسلام الإجتماعية تقوم دائما على وضع المصلحة العامة فوق المصلحة الفردية، وأن مبدأ الإخاء الإنسانى هو أساس فلسفة الأخلاق الاجتماعية فى الإسلام، حيث لا يوجد دين مثل الإسلام سجل له النجاح فى توحيد الأجناس الإنسانية(١١٤).

وللإسلام موقف أخلاقى خاص فيما يتعلق بقضايا المجتمع مثل قضية الرق، والمرأة، والاقتصاد.

وإذا نظرنا إلى الرق وجدناه منتشرا فى الإسلام، وكانت وسيلته الحروب التى لا تنقطع فى الجزيرة العربية، وكان الرق يشمل الجسم والعقل. فكان الرقيق يتبع سيده فى دينه وتفكيره، كما يعمل له بجسمه. ولكن ما هو موقف الإسلام من الرق ؟ (١١٥)

إن الإسلام لم يلغ الرق إلغاء صريحا مباشرا، ولكنه وضع نظاما يكفل إلغاؤه وذلك لسببين : الأول : التكافؤ فى المعاملة حيث كان غير المسلمين يستحلون استرقاق المسلمين نتيجة للحروب فكان لابد من المعاملة مثلهم، والثانى : أن للإسلام فلسفة خاصة فى حل كل مسألة. وهذه المسألة تحتاج إلى الرفق والتأنى حتى يصل الإسلام إلى هدفه. وقد عالج الإسلام هذا الرق بطريقين :

١- **تضيق المدخل :** حيث كان للرق مداخل كثيرة ومنهـا البيـع والمقـامرة والنهب ثم أصبح المدخل الوحيد هو الحرب الدينية حث يوجد نص قرآنـى صريح يمنع الرق قال تعالى :

"فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب، حتى إذا أثخنتموهم فشدوا الوثاق فإما منا بعد وإما فداء حتى تضع الحرب أوزارها"(١١٦)

٢- **توسيع المخرج :** حيث يعتبر الإسلام الرق عارضـا ويعمل علـى إزالته بعدة طرق ومنها : جعل العتق مرغوبا فيه ووعد بالثواب لمن يعتق رقبة، وجعل العتق كفارة لكثير من الخطايا، ومنها من أعتق بعض عبد يملكه عتقه كله.

وإذا انتقلنا إلى مكان المرأة(١١٧) فى الإسلام لوجدنا أن الإسلام قد كرم المرأة واهتم بها، ومن يطالع القرآن الكريم يجد عناية فائقة بهـا حيث قال تعالى :

"وللرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون، وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون، مما قل منه أو كثر نصيبا مفروضا"(١١٨)

كذلك قضـى الإسـلام علـى مبدأ التفرقـة بيـن الرجـل والمـرأة فـى القيمة الإنسانية المشتركة قال تعالى :

"ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف"(١١٩)

"وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا"(١٢٠)

وفى تكريـم المـرأة نجـد الأحـاديث النبويـة ذاخـرة بـه حيث يقـول رسول الله (ص) : "خيركم خيركم لأهله، وأنا خيركم لأهلى"

ويقول "استوصوا بالنساء خيرا"

وفى تعدد الزوجات قال تعالى :

"فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع، فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة"(١٢١)

"ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم"(١٢٢)

وفى الحقيقة أن الإسلام يحرم الجمع بين الزوجات، وإن جاء مجمل الآية بالإباحة. فالزوجة الواحدة هى الأصل فى الإسلام وللإسلام موقف واضح من الطلاق حيث يبغضه وينفر منه ويحث على علاقة زوجية دائمة يصورها القرآن فى صورة رائعة.

"ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة"(١٢٣)

وإذا نظرنا إلى النقطة الثالثة، وهى التى تتعلق بالاقتصاد **الإسلامى**(١٢٤)، ومدى اتفاقه مع أخلاقيات المجتمع وجدنا أن الإسلام **يعترف** بالملكية الفردية على **ألا يكون فيها** حرمان المجتمع. فهدف النظم **الاقتصادية هو أن تخلق بين المسلمين** جوا من الحب والتعاون. فالإسلام **لا يحارب الغنى، ولكن يقتضى أن يؤخذ من مال الغنى ما يفى بحاجة الفقير أو حاجة الدولة.** وإذا قارنا هذه الرؤية بما تراه البوزية مثلا نجد أن البوزية كرهت الثروة وتسربت هذه الفكرة إلى المسيحية.

وسياسة المال فى الإسلام لها ملامح أساسية : فالإسلام يقرر مبدأ الملكية الفردية التى حصل عليها المسلم بطرق مشروعة. فالناس متفاوتون فى الثروات، وهذا طبيعى لتفوتهم فى الصحة والعقل والذكاء واللون. كذلك يرى الإسلام التقريب فى المظهر بين المتفاوتين فى الغنى، فلا يجب على الغنى أن يتخذ من ماله وسيلة للفتن والفخر. كما يرى الإسلام أن المال فى النهاية هو مال الله فملكية الأفراد للأشياء هى ملكية ظاهرية أما الملكية الحقيقية فهى لله يقول تعالى :

"لله ملك السموات والأرض، وما فيهن"(١٢٥)

كذلك جعل الإسلام للفقير الحق في مال الغني، فالذي يستحقه الفقير أو الدولة من مال الغني ليس يمنحه ولكنه حق كما قال تعالى :

"وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل"(١٢٦)

وهناك صفات أساسية للاقتصاد فى الإسلام هى :

١. يبتعد الاقتصاد الإسلامى عن النظم الشيوعية. فالإسلام يقرر الملكية الفردية، ولا يجوز التدخل فيها إلا إذا تعارضت مع الصالح العام. فى حين أن الشيوعية لا تدع للإنسان إلا حق الامتلاك الشخصى.

٢. يبتعد الاقتصاد الإسلامى عن النظم الرأسمالية رغم أن كلاهما يبيح الملكية الفردية إلا أن التفاوت بينهما واسع. فالملكية فى النظم الرأسمالية مطلقة لا قيود عليها، وهى فى الإسلام مقيدة، فلا يجوز للمالك الإسلامى أن يحتكر أو يسرف.

٣. يبتعد الاقتصاد الإسلامى عن الاشتراكية الأوربية فهى اشتراكية تكثر من التأميم فتقترب بذلك من الشيوعية التى تعمل على أن تملك الدولة كل شيء، أما الاقتصاد الإسلامى يعمل على توزيع الثروة على الأفراد كما يقصد أن تنتقل الثروات تبعا للجهد.

٦- الأخلاق الإسلامية فى إطارها السياسى :

لا يقتصر الدين على تنظيم العلاقة بين الإنسان وربه. بل أيضا تنظيم العلاقة بين الإنسان ومجتمعه (١٢٧)، ولو كان دينا فقط لكان من الممكن ترك شئون هذا الدين لله يراقبها. وقد رأى "ابن تيمية" ضرورة وجود الرياسة وأنه لابد من امتثال تعاليم الإسلام فى اختيار الحاكم فيكون أصلح المسلمين لهذه المهمة.

وقد روى عن أبى سعيد الخدرى أنه سمع رسول الله (ص) يقول : "أن أحب الناس إلى الله وأدناهم فيه مجلسا يوم القيامة إمام عادل، وأبغض الناس إلى الله وأبعدهم منه مجلسا إمام جائر"

فصفات الحاكم إذن هى صفات القوة، والعلم، والفطنة، والعدالة بالإضافة إلى صفات جسمية وعقلية أخرى ذكرها "الماوردى" فى كتاب (الأحكام السلطانية).

والحكومة الإسلامية [١٢٨] ليست دكتاتورية أو فاشية أو شيوعية، أو ما يماثلها من النظم الاستبدادية، لأن هذه النظم تتنافى مع الشورى، وهى ركن هام من أركان الحكومة الإسلامية. وهى ليست حكومة تيوقراطية لأن سلطة الحكومة الإسلامية مصدرها الشعب، فى حين أن الحكومة التيوقراطية سلطتها من الله فليس للحكومة الإسلامية ولا لرئيسها ما للبابا من سلطان روحى، حيث أن الخليفة عند المسلمين ليس بالمعصوم، وهى ليست حكومة ديمقراطية حيث أن هذه الكلمة تدعيها الكثير من الدول الغربية والشرقية فى حين لا تأخذ بها. وإن كانت تتفق مع مبدأ الشورى واختيار الحاكم، ولكنها تختلف فى أساس هام، وهو أن الإسلام قدم للمسلمين كثير من الأحكام التى لا يمكن إهمالها أو التى ليست موضع شورى كنظام الميراث، والمحرمات. كما وضع الإسلام مقاييس للفضائل والرذائل.

ب- الأخلاق عند المتكلمين :

تميزت الأخلاق عند المتكلمين[١٢٩] بأصول اعتقاديه ومبادئ أولية لم تظهر من قبل لدى أصحاب الأخلاق الدينية، وقد كانت هذه الأصول عميقة وقوية فلهم أبحاث فى مسائل هامة منها : حرية الإرادة، ومسألة

الخير والشر والحسن والقبح. فالإيمان لديهم هو الذى يحدد العمل والاعتقاد هو الذى ينظم السلوك[١٣٠].

١- الأخلاق عند المعتزلة :

تعتبر المعتزلة من أهم فرق المتكلمين التى كان لها دورا عظيما فى مجال الأخلاق الفلسفية والدينية، وعلى المستويين النظرى والعملى.

والمعتزلة [١٣١] جماعة أقاموا مذهبهم على النظر العقلى، وتأويل تعاليم الدين تأويلا يتفق والعقل على خلاف أهل السنة الذين كانوا يأخذون بظاهر القرآن والحديث، ومن أهم مسائلهم مسألة أفعال الإنسان هل حر فيما يفعل أم هو مخير. وقد تبنت المعتزلة فى فلسفتها أصول خمسة هى[١٣٢]: التوحيد، العدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

وقد اهتمت المعتزلة بالنظر العقلى [١٣٣]،والمراد بالنظر هو البحث والتفكير، وقد بدت النزعة العقلية فى مجال الأحكام العملية فى الدين والخاصة بالعبادات والمعاملات وعلم أصول الفقه. ففى أصول الفقه جعلوا العقل حاكما مشرعا وصنفوا الأحكام الشرعية العملية من حيث الوجوب والإباحة والكراهية والتحريم وفق الحسن والقبح العقليين.

والآن نتساءل عن الشعور الخلقى عند المعتزلة وهل هو فطرى أم كسبى[١٣٤]؟

المعتزلة تجعل من العقل الفيصل، فهو الذى يحكم بالخير والشر، فما أمر به خير وما نهى عنه شر. وقد كان مرجع الأخلاق من قبل إلى الشرع. ولما ظهرت المعتزلة أدخلوا العقل عنصرا جديدا فى المعرفة والأخلاق. فكانوا من أنصار المذهب الطبيعى أو الفطرى.

وإذا كان العقل عند المعتزلة أساس للأخلاق والشعور الخلقى، فإنه أساس للفضيلة، ومعنى ذلك(١٣٥) أن من علم الخير فعله حتما، ومن عرف الشر اجتنبه. فالعلم والمعرفة يؤديان إلى العمل. وهذا ما يجعلنا نسترجع أثمن تراث سقراط الفلسفى وهو (اعرف نفسك بنفسك) و (الفضيلة والمعرفة).

وتطبق المعتزلة منهجها العقلى فى الأخلاق وتقول بتلازم الخير والشر فى طبيعة الأفعال (١٣٦).وقد استبدل المعتزلة فى وصف الأفعال بالخير والشر لفظى الحسن والقبح لأنهما أدق فى التعبير عن الأخلاقية. والمعتزلة (١٣٧) لم يفسروا الشر من وجهة النظر الانطولوجية كما فعل "هيرقليطس" و "اسبينوزا" ولكنهم فسروه من وجهة النظر الإنسانية أى فى ضوء مسئولية الإنسان، فكأن تفسيرهم أخلاقيا محضا. ومنطق المعتزلة فى الشر أنهم استبعدوا أن تكون الشرور عظة واعتبار للمكلفين.

ونظرية المعتزلة فى الخير والشر تنقلنا نقلا منطقيا إلى فكرة الحرية(١٣٨) أى حرية الإرادة للإنسان تجاه أفعاله، وبالتالى مسئوليته عنها وللمعتزلة نظرية خاصة فى حرية الإرادة.

يقول المعتزلة إن الإنسان حر (١٣٩) فيما يفعل. وقد قالت المعتزلة بالاختيار ليثبتوا أن الإنسان محاسب على أفعاله، ولو لم يكن الإنسان خالق أفعال نفسه لما كان من العدل أن يعد مسئولا عنها. فهو خالق أفعاله(١٤٠) خيرها وشرها وبالتالى يستحق عليها الثواب والعقاب.

وهناك نقاط ثلاثة جوهرية تجسد أصول موقف المعتزلة من حرية إرادة الإنسان وخلقه لأفعاله وهى(١٤١) :

١. عناصر النظرة المتكاملة للمشكلة.

٢. أبرز أدوات الحرية الإنسانية.

٣. الشمول فى التطبيق.

وقد سار فلاسفة المعتزلة على نفس أصولها من تأكيد على الحرية وخاصة أول فلاسفتها "أبو الهذيل العلاف" (١٤٢) كذلك "النظـام" (١٤٣) الـذى يرى أنه لا توجد فى الطبيعة سوى فاعلية حرة واحدة هى فاعلية الإنسـان، فالحرية إذن ملازمة للإنسان فى وجوده(١٤٤).

هـذا فيما يتعلق بأخلاق الفلسفة عند المعتزلة ولكن هل كانت لديهـم أخلاق دينية إلى جانب أخلاق الفلسفة والعقل ؟

الإجابة نعم، ودليل ذلك أن المعتزلة اعتبرت أن العدل (١٤٥) أنسب الصفات الإلهية تعبيرا عن اتجاه أخلاقى فى علاقة الله بالإنسـان. فـالعدل أهم أصولهم لأن فلسفة المعتزلة ذات هدف أخلاقى قائم على أساس عقلى. وقـد أراد المعتزلة (١٤٦) أن يرجعـوا كـل عمـل إلـى الإنسـان لإنقـاذ العـدل الإلهى فالعادل لا يجبر الإنسان على فعل ثم يحاسبه عليه. فهذه ظلم والله عادل.

ويرى أهل العدل "المعتزلة" أن ما يصدر عن اللـه فعـل واحـد هـو صـواب ومصلحة وخير فقط، أما غير ذلك فلا يصدر عنه. وهنا تتكشـف لنا العلة الحقيقية لقول المعتزلة بالعدل، أنه فرع من نظريتهم فى التوحيـد، فقد نفوا عن الله الصفات لتنزيهه عن مشابهة المخلوق، وهم ينزهونه عن الظلم حتى لا يشابه المخلوق أيضا فى صدور الظلم عنه.

وقد تابع "العلاف" و "النظام" (١٤٧) هذا الـرأى فـى العـدل فنجـد أن "العلاف" وضع أصول مذهب فعل الأصلح ونفـى عـن اللـه فعـل مـا دون، فالله لا يستطيع عند "العلاف" فعل ما هو دون فلا يفعله. فليس هنـاك مـا هو أصلح من فعل الله أما "النظام" فيرى أن الله لا يفعل الظلم بل لا يقـدر عليه، ولا يترك الأصلح من الأفعال إلى مـا ليس بـأصلح، بـل لا يسـتطيع

ذلك، وقد تعرضت هذه النظرية للنقد فيرى "ابن الراوندى" أن "النظام" حدد قدرة الله وانتهى إلى أن الله مطبوع أى مجبر.

كذلك نرى أن مذهب الحرية عند المعتزلة مذهب قريب من الدين.
كما أن المعتزلة ترى مفهوم الدين فيما يتعلق بالأخلاق فى جانب (التوبة – الثواب – والعقاب) فالتوبة[١٤٨] ليست لفظا، بل هى ممارسة الندم على المعصية، من حيث كل معصية، والعزم على عدم العودة إليها وشروطهم فى التوبة رد المظالم وعموم التوبة جميع الأوقات والزنوب.

ويتضح المعنى الأخلاقى عند المعتزلة للإيمان [١٤٩] إذا قارناه بموقف فرقة أخرى يستحيل معها قيام الأخلاق، وهى المرجئة التى ترى أنه لا يضر مع الإيمان معصية، ولا ينفع مع الكفر طاعة فهذا الفهم يرفضه المعتزلة، لأن العمل الصالح لا ينفصل إطلاقا عن الإيمان. والمعتزلة هنا لا تفصل بين معرفة الله وواجب الإنسان ككائن عاقل أخلاقى فلا قيام للأخلاق دون معرفة الله، ومن ثم يتعذر كل فصل بين الأخلاق وأساسها الميتافيزيقى.

كذلك فإن نظريتهم فى اللطف الإلهى تنم عن التوفيق [١٥٠]،من حيث أن اللطف الإلهى لازم عن التكليف. فالله تعالى إذ جعل الإنسان حرا مختارا يقدم على الفعل أو يمتنع عنه، وإذا كان قد غرس فيه من الطبائع والشهوة ما يجعل التكليف مصحوبا بالكد والمشقة، وهو إذا أراد بتكليفه أن يصل إلى المنفعة فلابد من اللطف كى يتم الأمر الذى قصده.

كذلك نجد النزعة التوفيقية فى قولهم بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر [١٥١] فهو الأصل العملى فى فلسفة المعتزلة الخلقية. وفى هذا المبدأ العملى فحسب يمكن أن يقال أن المعتزلة عاشوا مبادئهم فحاربوا الذندقة والانحلال، ولكن يؤخذ عليهم حين دانت الدولة بمبادئهم أنهم لم

يفرقوا بين ردء المنكر من تهتك وفجور واضطهاد المخالفين لهم فى الرأى. ثم لحقتهم وصمة التعصب وكان أجدر بهم أن يكونوا رواد حقيقة ودعاة أخلاق.

وعند فلاسفة المعتزلة نجد النزعة التوفيقية عند "النظام" الذى قال بحرية إرادة الإنسان (١٥٢)،فهو حر لما يفعل، ومسئول عما يفعل لا فرق فى ذلك بين خير وشر يقوم به. ويضيف "النظام" بعدا آخر إلى رأى المعتزلة فى ذلك و هو أن الله لا يجوز وصفه بالقدرة على فعل الشر والمعصية ويعلق د / "زكى نجيب" على ذلك بقوله "وهذا مذهب نقبله من النظام قبولا مطلقا وبغير تحفظ، لأنه مذهب. إذا حكم أمام العقل كان مقبولا وإذا حكم بالإحساس العام كان مقبولا كذلك".

هذا هو المضمون العام لنظرية المعتزلة الأخلاقية فى ثوبها الفلسفى والدينى والتوفيقى.

٢- الأخلاق عند الأشاعرة :

ترى الأشاعرة (١٥٣) أنه لا يكون هناك شئ حسن أو قبيح، فضيلة أو رذيلة قبل ورود الشرع. فبعد ورود الشرع تكتسب الأفعال هذه الصفة أو تلك وقد جاء هذا القول من "مالك"، و"الشافعى"، و"الثورى"، وأحمد بن حنبل، وأهل الظاهر (١٥٤) فالحسن والقبح عند أهل السنة شرعيان وعند المعتزلة عقليان.

والخير والشر عندهم أمران إضافيان ما داما لا يرجعان إلى صفات ذاتية فى الأفعال. فالعمل قد يكون خيرا بالنسبة إلى شئ وشرا بالإضافة إلى شئ آخر. وهذا عكس ما ذهبت إليه المعتزلة فى أن الخير مطلق والشر مطلق ما دامت لهما صفات ذاتية يكشفها العقل، ومادامت لا تتغير بالاعتبارات المتباينة(١٥٥).

وقد أراد "الأشعرى" أن يقهر المنازع العقلية الملازمة لعلم الكلام (الحرية الإنسانية المستقلة) فقال : أن قدرة الله وقدرة الإنسان متنافيتان : فقدرة الفاطر مطلقة، وقدرة المفطور مفطورة أى منفصلة، وهذا ما يعرف بنظرية "التمارى" التى تقول أن المفطور مرآة الفاطر. أى ليس للإنسان كفاعل بشرى أى دور فى عملية الاختيار أو الفعل(١٥٦).

فى حين أن الأشاعرة حاولوا التوفيق فى مسألة الحرية. فإذا كان العبد يحس بقدرته فقدرته لا تأثير لها فى خلق الأحداث ولكن الله تعالى أجرى سنته أن يخلق الشيء عند القدرة الحادثة من العبد. فإذا عزم العبد على شئ وتجرد له خلق الله. غير أن للعبد شيئا يسمى "كسبا" فالله يخلق الفعل عند قدرة العبد وإرادته لا بقدره العبد وإرادته. وهذا الاقتران هو الكسب، فالكسب هو الشعور بالاختيار. وهنا يتضح أن مسألة الكسب هى أهم المسائل عند الأشعرية وعليها يقع الثواب والعقاب(١٥٧).

ويبدو الجانب الدينى الأخلاقى عند الأشاعرة فى عدة نقاط هى :

١. الشرع سابق على العقل فى تحديد الخير والشر.

٢. قدرة الله والإنسان متنافيان، فقدرة الله مطلقة، وقدرة العبد نسبية.

٣. فى نظرية كسب الأفعال. وهى أساس الثواب والعقاب.

ولكن النزعة التوفيقية(١٥٨) عند الأشاعرة بين العقل والدين تبدو بوضوح ففى القرن الثانى الهجرى كانت المواجهة الفكرية قائمة ما بين الجبر الخالص والحرية والاختيار التى يمثلها المعتزلة. وقد اتخذ الأشاعرة موقفا وسطا بين الاثنين. فالإنسان ليس فاعلا وخالقا لأفعاله، ولكنهم قالوا بأن للإنسان قدرة على كسب الأفعال.

وقد رأى نفس هذا الاتجاه "أبو منصور الماتريدى"(١٥٩) من الأشاعرة، فقد رأى خطأ الوقوف عند حد النقل والمغالاة فى جانب العقل،

ورأى أن الموقف العقلى الصحيح هو التوسط ودواعى استحسان ذلك الموقف قوله تعالى :

"وكذلك جعلناكم أمة وسطا"[١٦٠]

ويقول "أحمد أمين" فى ذلك "على كل حال يميل الأشعرية إلى المتوسط بين الجبر والاختيار، وأن الله يوجد القدرة والإرادة فى العبد، وقدرة العبد وإرادته لهما مدخل فى فعله فجميع المخلوقات من فعل الله، يعطيها بلا واسطة وبعضها بواسطة وكون العبد يتوسط هو موضوع المسئولية والمؤاخذة"[١٦١].

٣- الأخلاق عند الشيعة :

الشيعة ـ كما يراها أهل السنة ـ من الحشوية وقد زاد من اتجاه الحشو عند الشيعة أن تجمعهم كان مغلقا تسوده التيارات المختلفة. وقد تفنن "الغنوصيون" [١٦٢] منهم فى إبراز إطار معين لتمجيد أهل البيت والأئمة جميعا. وقد زاد حشو الحديث (بغرائب وشواذ وإسرائيليات وغنوصيات) فى دوائر الشيعة[١٦٣].

وفرق الشيعة هى : (١٦٤)

١- **الإسماعيلية :** نسبة إلى الإمام إسماعيل وهو الإمام السابع، وهم يقفون عنده، ولذلك يسمى أتباعه بالسبعية، وقد أطلق على بعضهم الحشاشون لأنهم استعملوا الحشيش فى دعوتهم. وكان الإسماعيلية يؤولون الآيات والأحاديث تأويلا غير ما يدل عليه ظاهرها ولذلك سموا بالباطنية، وكانت لهم وراء ذلك مبادئ أساسية، وإجتماعية ومنها الإطاحة بالدولة العباسية وخلفائها وأن يحلو محلها الأئمة الشيعية.

٢- **القرامطة :** [١٦٥] وهى من فرق الإسماعيلية، وكان مركزها مدينة (واسط) بين الكوفة والبصرة. وقد نشأت القرمطية [١٦٦] بصفتها وريثا

شرعيا لمعظم الحركات السياسية والفكرية المناهضة للأمويين منذ استيلائهم على السلطة. وللعباسين فى بقاع عديدة من دولتهم. وقد برزت القرمطية كقوة سياسية وفكرية واقتصادية فى العراق والبحرين على نحو جعلها تنتشر وسط الفلاحين الفقراء والعبيد، وحشود من الساخطين على سياسة التحالف الاقتصادى والسياسى بين كبار الملاك من العرب.

وعلى المستوى الأخلاقى الفلسفى نجد أن الجانب الاجتماعى قد شغل بال القرامطة إلى الحد الذى جعل أشهر دعاتها (حمدان القرمطى)[١٦٧] يجمع من أتباعه أموالا كثيرة وزعها على المحتاجين من القرامطة، حتى لم يبق بينهم فقير. ولذلك فهم يعدوا من أول الجمعيات الاشتراكية. فكان دعاتهم يدعو إلى مساواة الناس على اختلاف دياناتهم وطبقاتهم. وهكذا انطلق القرامطة [١٦٨] فى حركتهم من أساس المشكلات البشرية الذى يكمن فى سيادة المستهلكين على المنتجين، حيث رأى القرامطة ضرورة اقتران هذا الأمر بوضعية إجتماعية، وهى وضعية الألفة والمساواة بين أفراد المجتمع. ولذلك فهم يهتموا بالآية التى تقول :

"ونريد أن نمن على الذين استضعفوا"[١٦٩]

فهذه الآية قريبة من مذهبهم، حيث قال قائدهم القرمطى "الحسن بن أحمد" :

إنى امرؤ ليس من شأنى ولا أربى طبل يرن ولا ناى ولا عـــــود

ولا أبيت بطين البطن من شبـــع ولى رفيق خميص البطن مجهود

ولكن بعد أن تم للقرامطة الأمر زحفوا على البصرة ونهبوها وقد نسبوا انتصارهم إلى قوى روحية تساعدهم حتى ضج الناس بهم[١٧٠].

٣- **الزنج** : ظهر صاحب الزنج فى البصرة، وقد زعم أنه ينتسب إلى العلويين رغم إنكارهم ذلك. وقد استغل زعيم الزنج استياء الناس

وكراهيتهم لأصحاب رؤوس الأموال فى الحكم العباسى. وقد التف حوله الناس. ولما قوى أمره هجم على البصرة وأوقع القتل فى أهلها.

٤- **الزيدية :** وهم من أعدل الفرق لأنهم يرون أن عليا أحق بالخلافة من أبى بكر وعمر، ولكن مادام اجتمع أكثر الصحابة على بيعة أبى بكر وعمر فلابد من الاعتراف بإمامتها، لأن الصحابة قدروا الظروف المحيطة بهم. ولاعتدال الزيدية لم يكن لهم حركات عنيفة فى التاريخ الإسلامى(١٧١).

هذا وقد تطرف بعض الزيدية حتى أخرجهم المؤرخون من دائرة الزيدية وقد عرفوا بالجارودية (الرافضة). وقد كان الأصل الأول للرافضة هو القول بالرجعة، حيث لا تقوم الساعة حتى يخرج الهدى وهو محمد بن على (أبى الحنيفية) والأصل الثانى لعقيدتهم أن الدين طاعة رجل، وهذا الرجل هو الإمام كما هو واضح من عقيدتهم(١٧٢).

وإذا نظرنا إلى الثواب والعقاب عند الشيعة وجدنا أن التناسخ والرجعة من أصولهم. وقد تأثروا فى هذا بالعقيدة الهندية، حيث عودة الروح لحياة جديد، ولكنها فى الرجعة تعود فى الجسم أى أن الشخص نفسه جسما وروحا يعود للحياة بعد الموت(١٧٣).

وعند الشيعة نلمس جانب الدين فى الأخلاق إلى جانب الفلسفة ويتمثل هذا المستوى الدينى فيما يتعلق بأثر حركات المتطرفين منهم فى الكوفة والبصرة فى العصر العباسى الأول، وذلك فى النقاط التالية: (١٧٤)

١. سوء توزيع الثروة جعل الذين لا يجدون سبيلا إلى الغنى والذين لا تطاوعهم نفوسهم التقرب من ذوى الجاه أن يلجأوا إلى القناعة يروضون أنفسهم عليها.

٢. إن الثروة قد فتحت لفريق من الناس طريقة الشهوات وإشباع الرغبات وبدالهم أن النفس إذا نالت ما طمحت إليه تفتحت أمامها شهوات كثيرة فأثروا دينهم على دنياهم، ودعوا إلى الزهد.

٣. أن الشعور بما للروح من سمو على الجسد قد دفع قوما أن يلبسوا الصوف ويروضوا أنفسهم على شظف العيش.

جـ - الأخلاق عند فلاسفة الإسلام :

بعد أن استعرضنا الأخلاق في القرآن والسنة، وعند فرق المتكلمين أمثال المعتزلة والأشاعرة والشيعة نتناول الأخلاق عند فلاسفة الإسلام ونخص بهم الذين عاشوا قبل عصر "المعرى" وكان لهم تأثير على فكرة، ومن عاصروه واطلع على أفكارهم وتأثر بهم. وسوف يساعدنا كل ما سبق على معرفة المنابع الحقيقية لفكر "المعرى" الأخلاقي.

١- الأخلاق عند الرازي[١٧٥] (٢٥١هـ - ٣١٣هـ) :

اعتمدت النظرة الأخلاقية عند "الرازي" على دعامتين أساسيتين هما : العقل - اللذة - الألم وقد أشار "الرزى" في علاجه للآفات الخلقية إلى استخدام منهجه في العقل ومذهبه في اللذة والألم للتخلص من آفات النفس والسمو بها إلى أعلى درجات الكمال.

وفي فضل العقل ومدحه[١٧٦] يرى "الرازي" أن معظم مكائد الهوى أن أحوال الهوي تشبه أحوال العقل. ويتوهم الإنسان أن هذا عقلي، وهو هوائي ولكن الفرق بين ما يراه الهوى وما يراه العقل فارق كبير. فالعقل يرى ويختار ويؤثر الشيء الأفضل والأصلح عند العواقب، وإن كان على النفس منه شدة وصعوبة أما الهوى فهو ضد العقل. فهو يختار ويؤثر ما يدفع به الشيء المؤذى الملامس له من غير نظر فيما يأتي من بعد ولارويه، مثل الشخص الذي يدرك محاسن نفسه ويعمى عن عيوبه.

والعقل أعظم نعم الله [١٧٧].فقد فضلنا الله على الحيوان غير الناطق بالعقل. فبه أدركنا ما يرفعنا ويطيب به عيشنا. وبالعقل نلنا الطب الذى به مصالح أجسادنا، وأدركنا معرفة الله، ولولاه لكنا كالبهائم والأطفال والمجانين وإذا كانت مرتبة العقل هكذا، فلا ينبغى أن ننزله عن رتبته، ولا نجعله وهو الحاكم محكوم عليه، ولا وهو المتبوع تابع، بل نعتمد عليه ولا نسلط عليه الهوى الذى هو آفته. فإذا فعلنا ذلك صفا لنا العقل وكنا سعداء به. وهنا نلمس اهتمام "الرازى" بالعقل فهو أس الفضائل، والسبيل الوحيد للسعادة.

وفيما يتعلق باللذة والألم [١٧٨]،يرى "الرازى" أن اللذة حس مريح والأذى حس مؤلم، والحس تأثير المحسوس فيمن يحس. وهنا يحدث التأثير الذى هو عبارة عن تغير حال المتأثر. كما أن الرجوع إلى الطبيعة دفعة واحدة يسمى لذة لأنها راحة من الألم، أما إذا حدث الخروج دفعة واحدة، والرجوع بالتدريج يظهر الألم.

ويشرح "الرازى" مذهبه فى اللذة والألم بأمثلة [١٧٩]،فمثلا إذا كان هناك رجل يعيش فى دار ليست باردة إلى حد أن يرتعد فى البرد، ولا حارة إلى حد أن يسيل عرقه، وقد ألف جسده تلك الدار ثم تعرضت الدار لحرارة، بحيث يحس الرجل فيها بألم من الحر بسبب خروجه عن الطبيعة التى كان فيها لذة من ذلك الاعتدال. أما إذا رجعت الدار فى الحرارة مرة أخرى بعد البرد فيبدأ الرجل يجد لذة من ذلك الحر، لأنه يرده إلى الطبيعة.

كما يؤكد "الرازى" أن أكثر المنقادين إلى اللذة لا يدركون طبيعتها[١٨٠] فاللذة ليست خالية من الألم. فالعشاق يجاوزون حد البهائم **فى عدم ترويض النفس وذم الهوى، والانقياد للشهوات، ومع طاعة العشاق**

للهوى وإيثارهم اللذة، إنما يحزنون من حيث يدركون أنهم يفرحون، ويألمون من حيث يلتذون.

وهكذا كان منهج "الرازى" فى معالجته لآفات النفس الرديئة باستخدام العقل، واللذة والألم. وإن كان أخضع اللذة والألم للعقل. فالعقل هو الذى يحددكم وكيف اللذة التى يحصل عليها الإنسان حتى لا تسئ إلى إنسانيته ومرتبته العالية التى وضعه فيها الله.

وسنعرض لآفة من آفات النفس الرديئة وهى (آفة الهوى) (١٨١) وكيف استطاع "الرازى" عن طريق منهجه أن يعالجها. فهو يرى أن أشرف الأصول وأجلها قمع الهوى ومخالفة ما يدعو إليه الطبع. فقد فضل الله الناس على البهائم بالعقل والهوى والطباع يدعوان إلى إتباع اللذات وإيثارهم من غير فكر ولا روية. فهم يرون حالتهم الراهنة فقط، ولذا يجب على العاقل أن يكابد الشهوة. فذم الهوى والشهوات واجب على كل عاقل، وفى كل دين.

وهكذا كان علاج "الرازى" لآفة الهوى، وهو أخطر آفات النفس عن طريق تغلب النفس العاقلة وهى "العقل أو الإنسان على الحقيقة" على النفس الشهوانية حتى ترجح كفه العقل عليها. واللذات الحسية ليست دائمة، وكثيرا ما تقودنا إلى آلام لا متناهية، لأننا إذا فضلنا اللذة فإنما نفضل حالتها الراهنة فقط. وهذا تطبيق مباشر لمنهج "الرازى".

ولكن إذا كان هذا المنهج يخص الجانب العقلى الأخلاقى، فهل كان للرازى رؤية فى أخلاق الدين ؟

الإجابة : نعم حيث يقول الرازى "إن البارى عز وجل اسمه إنما أعطانا العقل، وحبانا به لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة ما فى جوهر مثلنا نيله وبلوغه"(١٨٢).

وهو هنا يؤكد على ما جاء فى الدين من قول بأهمية العقل، وأنه الهبة الإلهية التى وهبها الله للإنسان دون غيره. فهو مناط التكليف وموضوع المسئولية. كما أكد "الرازى" على تفضيل لذات الأخرة على لذات الدنيا المنقطعة والفانية. وفى كل هذا قرب من تعاليم الدين.

ومن الملاحظ أن محاربة الهوى وذم الشهوات ليس بجديد عند "الرازى" فالدين الإسلامى له موقف واضح منه، حيث أكدت الآيات القرآنية على عدم ترك العنان للشهوات التى تذهب بالعقل. فقد قال تعالى:

"فلا تغرنكم الحياة الدنيا، ولا يغرنكم بالله الغرور"[١٨٣]

"وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور"[١٨٤]

ولذلك أقر الإسلام مكافحة الهوى وردعه. فهو ضد العقل، ومدخل للشر والرذائل الأخلاقية. وقد جاء قوله تعالى فى ذلك :

"إن النفس لأمارة بالسوء"[١٨٥]

هذه النفس التى تدفع بالإنسان إلى الشهوات والرذائل، وتبعده عن الفضائل والأخلاق. وفى كل ما سبق نلمس جانب التوفيق بين الدين والفلسفة فى الأخلاق.

٢- الأخلاق عند الفارابى[١٨٦] (٢٥٧هـ - ٣٣٩هـ) :

اهتم "الفارابى" بالعقل فى مجال الأخلاق. فالعقل هو الذى يحكم على فعل ما بأنه خيرا وشر. والسلوك الإنسانى صادر عن العقل. و "الفارابى" يفضل رجلا يعلم العلم الصحيح ولا يعمل بمقتضاه على رجل يعمل العمل الصواب، وهو لا يدرى المبدأ النظرى الذى جاء ذلك العمل تنفيذا له[١٨٧].

ويتبنى "الفارابى" نظرية أرسطو فى السعادة، وكيف أن غاية الحياة هى السعادة التى تتحقق بالدرجة الأولى من التأمل أى من الفلسفة

والحكمة. وهنا تظهر السعادة عند "الفارابى" فى كونها غاية كل إنسان وهى تحصل بالاكتساب أو تتوقف على جودة التمييز الذى يحصل بقوة الذهن التى نستفيدها من صناعة المنطق(١٨٨).

والفضيلة الفارابية وليدة المعرفة أيضا، لأنه فى نظرية المعرفة يترقى تدريجيا من مفهوم العقل من حيث هو قوة إدراك فى الإنسان، إلى العقل من حيث هو قوة فاعلة تتولى عالم ما تحت القمر، وأخيرا إلى مفهوم له باعتبار أنه المبدأ الأسمى لجميع الموجودات(١٨٩).

وفى مجال المجتمع الأخلاقى عند "الفارابى" نراه يرسم صورة المدينة الفاضلة، ويؤكد على احتياج الإنسان إلى التعاون (١٩٠) فالناس مفطورون على التعاون. فالاجتماع الإنسانى ضرورى، وقد قال "أرسطو" قديما (أن الإنسان حيوان اجتماعى سياسى). كما قال "أفلاطون" بلسان "سقراط" أن الدولة تنشأ عن عجز الفرد عن حاجاته بنفسه. فقد أخذ "الفارابى" فكرة التعاون الاجتماعى من أفلاطون و "أرسطو"(١٩١).

وقد أوضح "الفارابى" العلاقة بين المدينة الفاضلة والسعادة، من حيث أن المدينة التى يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التى تنال بها السعادة فى الحقيقة هى المدينة الفاضلة. والاجتماع الذى به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل. إذن فالشرط الأول فى المدينة الفاضلة هو التعاون على بلوغ السعادة، وقد شبه "الفارابى" مدينته الفاضلة بالبدن الصحيح الذى تتعاون أعضاؤه كلها(١٩٢).

ويوضح "الفارابى" السمات التى ينبغى أن يكون عليها رئيس المدينة الفاضلة : (١٩٣) ومنها : أن يكون تام الأعضاء – جيد الفهم – جيد الحفظ – حسن العبارة – محبا للتعليم – غير شره على المأكول

والمشروب – محبا للصدق والعدل – قوى العزيمة على الشيء الذى يريد أن يفعله.

وترتبط مشكلة الحرية كما عرفنا بالثواب والعقاب فهى التى تحدد مدى مسئولية الإنسان عن أفعاله، وبالتالى إثباته أو معاقبته. وهنا نرى أن "للفارابى" موقف خاص من مشكلة خلود النفس حيث توجد ثلاثة أنواع من النفوس هى (١٩٤):

أ. نفوس خالدة، وهى التى وصلت إلى درجة من الكمال فى المعرفة والعمل، واستحقت بلوغ السعادة والخلود فيها.

ب. نفوس خالدة، حصلت على معرفة الخير، ولكنها أعرضت عنه، وهذه النفوس الفاسقة تخلد فى الشقاء، فهى لم تربط بين المعرفة والسلوك.

جـ. نفوس فانية، وهى النفوس الجاهلة، التى لم تعرف الخير فبقيت بحالتها الهيولانية ففسدت بفساد الجسد ومصيرها الفناء.

وهنا يضع "الفارابى" للنفس فى طريقها للبقاء شرط (١٩٥)،وهو أن تكون وصلت فى الحياة الدنيوية إلى درجة العقل المستفاد. فهذا المبدأ يوافق رأى القائلين بوحدة النفوس، وهو مبدأ "ابن ماجة" و "ابن رشد".

هذا فيما يتعلق بأخلاق الفلسفة، ولكننا نلمس لدى "الفارابى" أخلاق الدين فى تأثره بالمذهب الشيعى (١٩٦) حين عرض لصفات رئيس المدينة الفاضلة، حيث يسميه بالإمام، ويجعل نظام المدينة الفاضلة شبيها بنظام الموجودات فى العالم : فرئيس المدينة الفاضلة ينبغى أن يكون حكيما متعقلا ونبيا منذرا وهو متصل بالعقل الفعال اتصال الإمام بالنور الإلهى.

وهنا نجد الوشائج القوية بين النوازع الدينية والفلسفية فى الأخلاق عند "الفارابى". فقد أضاف إلى رئيس المدينة شيئا من القداسة والاحترام فهو بمثابة النبى المنذر الذى يتصل بالله اتصال مباشر. "وهكذا اتخذت

السعادة عند "الفارابى" معنى اجتماعيا مشخصا إنها سعادة المجتمع مجتمعه هو، التى لا يمكن أن تتحقق فى نظرة إلا بإزالة كل تناقض بين الدين والفلسفة، بين النقل والعقل"(١٩٧).

كذلك نلمس الرؤية التوفيقية بين العقل والنقل حين ذكر "الفارابى" مهمة رئيس المدينة الفاضلة وصفاته (١٩٨).وقد كان مستوحيا فى هذا الوقت "أفلاطون" فى جمهوريته، والدولة الإسلامية فى مرحلة تكونها (دولة النبى (ص) والخلفاء) وهكذا كان رئيس المدينة الفاضلة هو "أفلاطون" فى ثوب النبى محمد (ص).

٣- الأخلاق عند ابن سينا (١٩٩) (٣٧٠هـ - ٤٢٨هـ) :

تنقسم الحكمة العملية عند "ابن سينا" إلى (٢٠٠):

١. **الأخلاق.** وبها يعرف الإنسان كيف ينبغى أن تكون أخلاقه وأفعاله، حتى تكون حياته سعيدة.

٢. **علم السياسة :** وبه يعرف الإنسان أصناف السياسات والرئاسات والاجتماعيات فى المدينة الفاضلة والرديئة بدرس أشكال الحكم فيها.

٣. **علم تدبير المنزل أو علم الاقتصاد.** وبه يعلم الإنسان كيف ينبغى أن يكون تدبيره لمنزله بينه وبين زوجته وأولاده حتى يتمكن من كسب السعادة. وهنا نرى أن الغاية الحقيقية من الحكمة العملية هى غاية أخلاقية وهى تحقيق السعادة.

والسعادة عند "ابن سينا" سعادة بدنية وسعادة روحية (٢٠١)،ولا يمكن أن ينال الإنسان خيرة وسعادته إلا بكمال النفس الخاص بها، حيث تصير عالما عقليا ومرتسما فيه صورة الكل والنفس عنده قادرة على الاتحاد بالمعقولات التى تفيض عليها من المبادئ العالية، لأنها نفس ناطقة.

ولابن سينا رؤية خاصة فى الشر (٢٠٢).فالشر بذاته هو العدم والشر المطلق هو العدم المطلق، ولو كان شر شئ من الأشياء أكثر من خيرة لبطل وجود ذلك الشيء. وهذا يدل على أن مذهب "ابن سينا" هنا هو مذهب التفاؤل (٢٠٣).وليس معنى هذا أن الشر غير موجود بل موجودا، ولكنه لا يغلب على الخير. وسبب وجود الشر اشتمال طبيعة الوجود على إمكان وقوة وأن هذا الإمكان الوجودى هو السبب فى تولد الكثرة عن الوحدة، والشر من الخير.

إذن فالشر عند "ابن سينا" يرجع إلى طبيعة الإمكان المندرجة فيه(٢٠٤) لا إلى وجوب وجوده بالله. فالوجوب والخيرية متناسبان والإمكان والشر متساويان، وإذا قل الوجوب ازداد الإمكان والعكس.

هذا فيما يخص أخلاق الفلسفة عند "ابن سينا" ولكن الأخلاق الدينية تبدو واضحة فى فكرة الخير.

"إذا كانت الأشياء كلها نظر" ابن سينا تسبح فى بحر من الخير فمرد ذلك إلى أن العالم يفيض عن الله كلما صعدت من الأدنى إلى الأعلى فى مراتب الوجود ازداد الخير ونقص الشر. فالصورة أكثر خيرية من الجسم، والجوهر المفارق أكثر خيرية من الصورة، ولا تزال هذه الخيرية تزداد صعودا حتى تصل إلى الله، وهو كما يقول "ابن سينا" سبب لكل خير (٢٠٥)

كذلك فى تعليل "ابن سينا" لوجود الشر نجد المعنى الدينى من حيث أن الخير المطلق ممكن، ولكن فى غير هذا النمط من الوجود، لأن العالم إذا كان مؤلفا من وجوب وإمكان. ومن صورة ومادة، وفعل وقوة، وكان لابد من وجود الشرفيه فرغم ذلك، فالشر أقل ذيوعا من الخير. وإذا كان الله لم يجعل الوجود خيرا كله، فمرد ذلك. إلى وجود الإمكان. فكما

أنـه لا معنـى للوجـوب دون الإمكـان. كذلـك لا معنـى للخـير دون الشـر. ومع ذلك فإن الشر يتقهقر أمام الجود الإلهى(٢٠٦).

وتبدو النزعة التوفيقية عند "ابن سينا" حين وفق بين فلسفته وعقيدة جمهور المسلمين وهم أهل السنة والجماعة. فقال أن كـل مـا هـو موجـود بقدرة الله، ولكن الله لا يرضى إلا بالخير - أمـا الشـر فهـو عـدم الشـيء. وإن صدد عن الله تعالى فهو بالعرض، ولا يمكن ان يكـون العـالم أحسـن مما هو عليه(٢٠٧).

ومذهـب "ابن سينا" التوفيقى هذا يجمع فلسفة أرسطو و "أفلاطـون" لأن العالم فى هذا المذهب أزلـى وقديـم، إلا أنـه يصـدر عـن اللـه صـدورا أزليا وضروريا كصدور النـور عـن الشـمس، أو الحـرارة عـن النـار، ولا وجـوب ولا خيرية ولا كمال فى هذا العـالم إلا بمـا يفيـض اللـه عليـه مـن الصـور. فكأن كل شئ فى هذا العـالم مظهـر مـن مظـاهر الـذات الإلهيـة. مما يجعل هذه الفلسفة قريبة من فلسفة وحدة الوجود(٢٠٨).

هوامش ملحق (١)

(١) وقد وجدنا صدى لهذه الرؤية (الخير يطلب لذاته فقط) عند دراستنا لفلسفة المعرى الأخلاقية.

(٢) أفلاطون : جمهورية أفلاطون - ترجمة ودراسة فؤاد زكريا - الهيئة المصرية العامة للكتاب - سنة ١٩٨٥ - ص ١٢١

أيضا : صليبا، جميل : تاريخ الفلسفة العربية - مصدر سابق - ص ٤٣

(٣) الموسوعة الفلسفية المختصرة - مصدر سابق - ص ص ٦٠، ٦١

(٤) على طالب الفضيلة، عند أفلاطون أن يتخذ طريق الفيلسوف، ويحاول تطهير البدن. والإدراك يكون بالعقل وحده، وأن يحقق فى المجتمع ما بين الآلهة من تساو، وعليه أن يجعل نفسه دائما جميلة متسقة.

بلدى، نجيب : مراحل التفكير الأخلاقى - دار المعارف - مصر سنة ١٩٦٢ - ص ١٤

(٥) وقد علقنا على هذه الجزئية فى الفصل الأخير من هذا الكتاب عند دراستنا للجانب الاجتماعى الأخلاقى عند المعرى وعلاقته بفكرة الاشتراكية عند أفلاطون.

(٦) صليبا، جميل : تاريخ الفلسفة العربية - مصدر سابق - خاص ٥٢ : ٥٧

(٧) اللبان، إبراهيم عبد المجيد : الفلسفة والمجتمع الإسلامى - مصدر سابق - ص ص ١٣٠ - ١٣١

(٨) صليبا، جميل : تاريخ الفلسفة العربية - مصدر سابق - ص ص ٤٦ : ٤٨

(٩) الألوسى، حسام الدين : دراسات فى الفكر الفلسفى فى الإسلام - مصدر سابق - ص ص ٢٠١، ٢٠٢

(١٠) بلدى، نجيب : مراحل التفكير الأخلاقى - مصدر سابق - ص ١٩

(١١) المصدر السابق : ص ص ٩ : ٢٢

(١٢) صليبا، جميل : تاريخ الفلسفة العربية - مصدر سابق - ص ص ٧٦: ٨٨

(١٣) بلدى، نجيب : مراحل الفكر الأخلاقى - مصدر سابق - ص ص ٢٢، ٢٣

(١٤) المصدر السابق - ص ٢٥

(١٥) صبحي، أحمد محمود : الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى - مصدر سابق - ص ٢٠

(١٦) الموسوعة الفلسفية المختصرة - مصدر سابق - ص ص ٤٩، ٥٠

(١٧) نسبة إلى مؤسسها أبيقورس **Epicurus** (٣٤١ - ٢٧٠) - الفيلسوف الاغريقى.

والأبيقورية هى العقيدة الفلسفية الوحيدة التى قدر لها أن تنتشر فى العالم الاغريقى والرومانى على حد سواء.

انظر : متى، كريم : الأبيقورى - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد الثانى - القسم الأول - معهد الإنماء العربى - ط٢ - بيروت سنة ١٩٨٨ - ص ٢٥

والفكرة الحديثة عن الأبيقورى بوصفه رجلا منصرفا كليا إلى حياة منعمة داعرة هى فكرة تقوم على أقوال الكتاب اليونان المتأخرين على الأبيقورية ولا تقوم على حياة أبيقور نفسه.

الموسوعة الفلسفية المختصرة - مصدر سابق - ص ١٨

أيضا : النشار، على سامى : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام - مصدر سابق - ص ص ٢٠٦ : ٢١٠

(١٨) متى، كريم : الأبيقورية - مصدر سابق - ص ص ٢٦ : ٣١

(١٩) الموسوعة الفلسفية المختصرة - مصدر سابق - ص ص ٣٢٣، ٣٢٤

(٢٠) المصدر السابق : ص ص ١٨ : ٢١

ولفهم أكثر نظرية "أبيقور" فى اللذة يمكن الرجوع إلى قصيدة (لوكريتيوس تيتولوكريتوس كاروس ٩٨ - ٥٥ ق.م) وهو شاعر رومانى ألف ستة كتب تتألف منها القصيدة الفلسفية (عن طبيعة الأشياء) وهذه القصيدة بها عرض كامل عن النظرية الأبيقورية فى الروح - الإدراك الحسى - الفلك - الوراثة. وليس فى القصيدة معالجة منتظمة للنظرية الاجتماعية الأبيقورية. غير أن الرأى الأبيقورى القائل بأن اللذة هى الخير الأوحد. وأن أعظم صورة للذة هى تحرر العقل من الخوف، وأن السبب الرئيسى لدراسة الطبيعة سبب عملى فهذه الآراء كلها موجودة فى القصيدة ولم يكن (لوكريتيوس) أصيلا فيها. فقصيدته عرض دقيق للموقف الأبيقورى. وهى رائعة من أعظم روائع الأدب اللاتينى.

المصدر السابق : ص ٣٦٦

(٢١) متى، كريم : الأبيقورية – مصدر سابق – ص ص ٣١، ٣٢

(٢٢) المصدر السابق : ص ٣٢

(٢٣) الموسوعة الفلسفية المختصرة – مصدر سابق – ص ٢١

(٢٤) بيار بويانسى : أبيقورس – تعريب بشارة صارجى – المؤسسة العربية للدراسات والنشر – ط١ – بيروت – سنة ١٩٨٠ – ص ٢١٢

(٢٥) المصدر السابق – ص ص ٧٢ : ١١٢

(٢٦) المصدر السابق – ص ١٣٥

(٢٧) وقد أوضحنا فى الفصل الرابع علاقة المعرى بمثل هذه الأفكار الفلسفية الأبيقورية وما ينطوى عليها من أوجه تشابه أو اختلاف فيها يتعلق بالنظرية السياسية والاجتماعية الأبيقورية.

(٢٨) المصدر السابق – ص ٦٦

(٢٩) متى، كريم : الأبيقورية – مصدر سابق – ص ٣٢

(٣٠) الطويل، توفيق : قصة النزاع بين الدين والفلسفة – مصدر سابق – ص ص ٧٢، ٧٣

(٣١) الموسوعة الفلسفية المختصرة – مصدر سابق – ص ٢٢

(٣٢) متى، كريم : الأبيقورية – مصدر سابق – ص ص ٢٥، ٢٦

(٣٣) للتعريف بالرواقية ارجع إلى :

النشار، على سامى : نشأة الفكر الفلسفى – مصدر سابق – ص ص ٢١٠ – ٢٢٢

(٣٤) لوقا، نظمى : الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت – مصدر سابق – ص ص ١٩٧، ٢٠٧

(٣٥) أمين، أحمد : الأخلاق – مصدر سابق – ص ١٠٦

(٣٦) لوقا، نظمى : الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت – مصدر سابق – ص ٢١٠

(٣٧) فنياس، غسان : الرواقية – الموسوعة الفلسفية العربية – المجلد الثانى – القسم الأول – معهد الإنماء العربى – ط٢ – بيروت – سنة ١٩٨٨ – ص ٦٤٩

(٣٨) لوقا، نظمي : الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت – مصدر سابق – ص ١٩٢

(٣٩) أمين، عثمان : الفلسفة الرواقية – مكتبة الأنجلو المصرية – ط٣ – القاهرة – سنة ١٩٧١ – ص ١٦٨

(٤٠) لوقا، نظمي : الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت – مصدر سابق – ص ٢٩٣

(٤١) أمين، عثمان : الفلسفة الرواقية – مصدر سابق – ص ص ١٦٩ : ١٧١

(٤٢) سورة الروم : أية ٢٨

(٤٣) سورة النحل : أية ١٢

(٤٤) سورة الرعد : أية ٣

(٤٥) سورة البقرة : أية ٢٤

(٤٦) سورة الإعراف : أية ١٦٩

(٤٧) النقاش، أحمد بدوى : فلسفة الإسلام ومدينة الله – جـ٢ – مطبعة المؤيد – مصر – سنة ١٣٢٤هـ – ص ص ٣٨ : ٤٦، ١٠٤، ١٠٥

(٤٨) شلبى، أحمد : مقارنة الأديان – جـ٣ – الإسلام – مصدر سابق – ص ص ١٨٨ : ١٩٠

(٤٩) سورة المجادلة : أية ١١

(٥٠) سورة الزمر : أية ٩

(٥١) موسى، محمد يوسف : القرآن والفلسفة – مصدر سابق – ص ص ١١١ : ١٣٨

(٥٢) سورة الإسراء : أية ٨٤

(٥٣) سورة الكهف : أية ٢٩

(٥٤) سورة الأنعام : أية ٣٩

(٥٥) سورة الكهف : أية ١٧

(٥٦) موسى، محمد يوسف : القرآن والفلسفة – مصدر سابق – ص ٢٥

(٥٧) سورة نجم : أية ٣٩

(٥٨) شلبى، أحمد : مقارنة الأديان – جـ٣ – الإسلام – مصدر سابق – ص ص ٢٦٠، ٢٦١

(٥٩) سورة البقرة : أية ٢٨٥

(٦٠) سورة النساء : أية ٢٣

(٦١) شلبى، أحمد : مقارنة الأديان - جـ٣ - الإسلام - مصدر سابق - ص ١٩١

(٦٢) سورة الشورى : أية ٣٨

(٦٣) شلبى، أحمد : مقارنة الأديان - جـ٣ - الإسلام - مصدر سابق - ص ص ٢٦٥ : ٢٦٩

(٦٤) الغزالى، أبو حامد : أحياء علوم الدين - جـ١ - دار الشعب - القاهرة - د.ت - ص ص ١٤٠، ١٤٤

(٦٥) الحديث : ابن المحبر فى العقل وعنه الحارث بن أبى أسامة.

(٦٦) الحديث : ابن المحبر من رواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده.

(٦٧) الحديث : ابن المحبر من حديث أبى قتادة.

(٦٨) الحديث : الطبرانى فى الأوسط من حديث أبى أسامة وأبو نعيم من حديث عائشة باسنادين ضعيفين.

(٦٩) صبحى، أحمد محمود : الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى - مصدر سابق - ص ص ١٥ : ١٨

(٧٠) ضيف، شوقى : وحدة التراث - مجلة فصول - المجلد الأول - لعدد الأول - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة سنة ١٩٨٠ - ص ٩

(٧١) كامل، عبد العزيز : الثقافة والدين - عالم الفكر - المجلد الخامس عشر - العدد الثانى - وزارة الإعلام - الكويت - سنة ١٩٨٤ - ص ٢٦٣

(٧٢) أبو وافية، سهير فضل الله : الفلسفة الإنسانية فى الإسلام - دار النهضة العربية- القاهرة - سنة ١٩٧٨ - ص ص ٩، ١٠

(٧٣) سورة البقرة : أية ٢٣

(٧٤) شلبى، أحمد : مقارنة الأديان - جـ٣ - الإسلام - مصدر سابق - ص ١٨٣

(٧٥) سورة الإسراء : أية ٢٣ : ٣٨

(٧٦) سورة البقرة : أية ٥٨

(٧٧) سورة البقرة : أية ٢٩

(٧٨) شلبى، أحمد : مقارنة الأديان - جـ٣ - الإسلام - مصدر سابق - ص ٣٣ : ٣٧

(٧٩) سورة التوبة : أية ١٠٥

(٨٠) وقد كان لهذا المبدأ الأخلاقى الإسلامى وقفة عند الحديث عن زهد "المعرى" فى الفصل الثانى.

(٨١) شلبى، أحمد : مقارنة الأديان - جـ٣ - الإسلام - مصدر سابق - ص ١٤٢ : ١٤٥

(٨٢) حلمى، محمد مصطفى : الحياة الروحية فى الإسلام - الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر - القاهرة - سنة ١٩٧٠ - ص ص ٧ : ٢٠

(٨٣) حمزة، محمد شاهين : مع الفكر الإسلامى فى بعض قضاياه - مصدر سابق - ص ص ٧٥ : ١٨٧

(٨٤) حلمى، محمد مصطفى : الحياة الروحية فى الإسلام - مصدر سابق - ص ص ٢٣ : ٥٠

(٨٥) أمين، أحمد : الأخلاق - مصدر سابق - ص ١٣٦

(٨٦) سورة النحل : أية ٩٠

(٨٧) موسى، محمد يوسف : فلسفة الأخلاق فى الإسلام - مصدر سابق - ص ص ٣٥ : ٣٧

(٨٨) العوا، عادل : أخلاق - مصدر سابق - ص ٤٠

(٨٩) سورة إبراهيم : أية ٣٤

(٩٠) سورة الفرقان : أية ٦٣

(٩١) موسى، محمد يوسف : فلسفة الأخلاق فى الإسلام - مصدر سابق - ص ص ٢٧، ٢٨

(٩٢) سورة الفرقان : أية ٦٧

(٩٣) جار الله، زهدى : أصول علم النفس فى الأدب العربى القديم - مصدر سابق - ص ٦٣

(٩٤) سورة الإسراء : أية ٢٠٩

(٩٥) سورة الإسراء : أية ١١٠

(٩٦) شلبى، أحمد : مقارنة الأديان - جـ٣ - الإسلام - مصدر سابق - ص ص ١٨٥ : ١٨٧

(٩٧) سورة الحجرات : أية ١٣

(٩٨) سورة المائدة : أية ٢

(٩٩) موسى، محمد يوسف : فلسفة الأخلاق فى الإسلام - مصدر سابق - ص ٢٥

(١٠٠) شلبى، أحمد : مقارنة الأديان - جـ٣ - الإسلام - مصدر سابق - ص ص ١٩٢:١٩٦

(١٠١) أبو وافية، سهير فضل الله : الفلسفة الإنسانية فى الإسلام - مصدر سابق - ص ص ١٠٦ : ١٠٨

(١٠٢) الحديث : رواه مسلم.

(١٠٣) الحديث : من حديث أبى هريرة.

(١٠٤) سورة الأعراف : أية ١٩٩

(١٠٥) موسى، محمد يوسف : فلسفة الأخلاق فى الإسلام - مصدر سابق - ص ص ١٩، ٢٠

(١٠٦) شلبى، أحمد : مقارنة الأديان - جـ٣ - الإسلام - مصدر سابق - ص ص ٥٧، ٦٢

(١٠٧) سورة يونس : أية ١٠٨

(١٠٨) سورة آل عمران : أية ١٧٨

(١٠٩) سورة البقرة : أية ٢٥١

(١١٠) سورة الزلزلة : أية ٧، ٨

(١١١) سورة النساء : أية ٤

(١١٢) سورة الكهف : أية ١٨

(١١٣) سورة الطلاق : أية ٦٥

(١١٤) موسى، محمد يوسف : القرآن والفلسفة - مصدر سابق - ص ١٥

(١١٥) شلبى، أحمد : مقارنة الأديان - جـ٣ - الإسلام - مصدر سابق - ص ص ٢٣٨ : ٢٥٩

(١١٦) سورة محمد : أية ٤٧

(١١٧) شلبى، أحمد : مقارنة الأديان - جـ٣ - الإسلام - مصدر سابق - ص ص ٢١٣ : ٢٣٥

(١١٨) سورة النساء : أية ٧

(١١٩) سورة البقرة : أية ٢٢٨

(١٢٠) سورة الإسراء : أية ٢٣

(١٢١) سورة النساء : أية ٣

(١٢٢) سورة النساء : أية ١٢٨

(١٢٣) سورة الروم : اية ٢١

(١٢٤) شلبى، أحمد : مقارنة الأديان - جـ٣ - الإسلام - مصدر سابق - ص ص ٢٧٠ : ٢٨١

(١٢٥) سورة هود : أية ٢٢

(١٢٦) سورة الإسراء : أية ٢٦

(١٢٧) شلبى، أحمد : مقارنة الأديان - جـ٣ - الإسلام - مصدر سابق - ص ص ٢٦٢ : ٢٦٤

(١٢٨) المصدر السابق : ص ص ٢٧٠ : ٢٧١

(١٢٩) مدلول علم الكلام وأسماؤه وعلاقته بالفلسفة عموما - عرض آراء القدماء والمحدثين فى المدلول - صلة اللاهوت الكلامى بالفلسفة الإسلامية عموما - أسماء علم الكلام.

راجع فى كل ما سبق : الألوسى، حسام الدين : دراسات فى الفكر الفلسفى فى الإسلام - مصدر سابق - ص ص ٥٢ : ٦٢

(١٣٠) أبو وافية، سهير فضل الله : الفلسفة الإنسانية فى الإسلام - مصدر سابق - ص ١٣٣

(١٣١) الموسوعة الفلسفية المختصرة - مصدر سابق - ص ٣٤٣

(١٣٢) النشار، على سامى : نشأة الفكر الفلسفى - مصدر سابق - ص ص ٥٢١ : ٦١٨

(١٣٣) المغربى، على عبد الفتاح : العلاقة بين العقل الروحى والوحى عند مفكرى الإسلام - مكتبة الحرية الحديثة - القاهرة د.ت - ص ص ٢٧ : ٣٦

(١٣٤) موسى، محمد يوسف : فلسفة الأخلاق فى الإسلام - مصدر سابق - ص ٤١

(١٣٥) المصدر السابق - ص ص ٤٦ : ٤٨

(١٣٦) خليل، خليل أحمد : مستقبل الفلسفة العربية - مصدر سابق - ص ٣٠٢

(١٣٧) صبحى، أحمد محمود : الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى - مصدر سابق - ص ص ٥٨ : ٦٠

(١٣٨) لمعرفة نشأة فكرة الحرية فى الإسلام راجع :

عمارة، محمد : المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية - مصدر سابق - ص ص ١٧، ٢٨

(١٣٩) الموسوعة الفلسفية المختصرة - مصدر سابق - ص ٤٣٤

(١٤٠) موسى، محمد يوسف : فلسفة الأخلاق فى الإسلام - مصدر سابق - ص ص ٤٥ : ٤٦

(١٤١) عمارة، محمد : المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية - مصدر سابق - ص ص ٦٩ : ٩٥

(١٤٢) فى ميلاده خلاف بين سنوات (١٣١، ١٣٤، ١٣٥هـ) وفى تاريخ وفاته خلاف كذلك بين (٢٢٧، ٢٣٥هـ).

(١٤٣) ولد (٢٣١هـ ٨٤٥)

(١٤٤) كارادفو : ابن سينا - تعريب عادل زعيتر - دار بيروت للطباعة والنشر - بيروت - سنة ١٩٧٠ - ص ص ٣٤ : ٣٨

(١٤٥) صبحى، أحمد محمود : الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى - مصدر سابق - ص ٤٩

(١٤٦) النشار، على سامى : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام - مصدر سابق - ص ص ٦٠٦ : ٦١٤

(١٤٧) المصدر السابق : ص ص ٦٥٠، ٦٨٦، ٦٨٧

(١٤٨) خليل، خليل أحمد : مستقبل الفلسفة العربية - مصدر سابق - ص ٣٠٠

(١٤٩) صبحى، أحمد محمود : الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى - مصدر سابق - ص ص ١١٠ : ١٢٣

(١٥٠) المصدر السابق - ص ص ٦٤ : ٧٠

(١٥١) المصدر السابق : ص ص ١٩١ : ١٩٥

(١٥٢) محمود، زكى نجيب : المعقول واللامعقـول - مصـدر سـابق - ص ص ١٣٣، ١٣٤

(١٥٣) جرت بين أبو الحسن الأشعرى وأستاذه أبو على الجبـاتى منـاظرة حـول التقبيـح والتحسين. فالزم أبو الحسن أستاذه أمور لـم يخـرج منهـا بجـواب، فـاعرض عنـه وانحاز إلى طائفة السلف ونصر مذهبهم على قاعدة كلامية. ثم صار هـذا مذهبـا منفردا لهم بعد ذلك.

سليمـان، أحمد محمد : مباحث فى علم الكـلام - جـ١ - ١٩٨٧ - ص ص ٥١، ٥٢

(١٥٤) موسى، محمد يوسف : فلسفة الأخلاق فى الإسلام - مصدر سابق - ص ٤٢

(١٥٥) المصدر السابق : ص ٤٤

(١٥٦) خليل، خليل أحمد : مستقبل الفلسفة العربية - مصدر سابق - ص ٢٢٦

(١٥٧) أمين، أحمد : ظهر الإسلام - جـ٤ - مكتبة النهضة المصرية - ط٣ - ١٩٦٤ - ص ص ٧٨، ٧٩

(١٥٨) عمارة، محمد : المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية - مصـدر سـابق - ص ص ٣٤، ٣٥

(١٥٩) المغربى، عبد الفتاح : العلاقة بين العقل الروحى عند مفكرى الإسلام - مصـدر سابق - ص ٨٦

(١٦٠) سورة البقرة : أية ١٤٣

(١٦١) أمين، أحمد : ظهر الإسلام - مصدر سابق - ص ٧٩

(١٦٢) (الغنوصـى) أو (الغنوسيس) هى كلمـة يونانيـة الأصـل معناهـا (المعرفـة) غير أنهـا أخذت بعد ذلك معنى اصطلاحيا هو التوصل بنوع من الكشف إلى المعـارف العليا. وقد قدمت الغنوصية تخطيط عام للوجود، وضعت على قمتـه اللـه وجـودا معقولا مفارقا للمادة غير مدرك على الإطلاق.

النشار، على سامى : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام - مصـدر سـابق - ص ص ٢٣٤ : ٢٥٣

أيضا : بكر، كارل هينرش : تراث الأوائل فى الشرق والغرب. ضمن التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية - نصوص ألف بينها وترجمها عبد الرحمن بدوى - وكالة المطبوعات - ط٤ - الكويت - سنة ١٩٨٠ - ص ص ٧ : ١٣

(١٦٣) أمين، أحمد : ظهر الإسلام - مصدر سابق - ص ص ١٢٧ - ١٣٢

(١٦٤) النشار، على سامى : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام - مصدر سابق - ص ص ٣٨٧ : ٣٨٩

(١٦٥) القرمطية : مصطلح يطلق على حركة إجتماعية اقتصادية وسياسية وفكرية ظهرت فى العالم العربى فى القرون الوسطى. ويرى البعض أن القرمطية والإسماعيلية تسميتان لمسمى واحد. والقرمطية تعزى إلى مذهب وليس إلى رجل، ولفظ "قرمط" كلمة آرامية معناها المعلم السرى، بينما الإسماعيلية نسبة إلى إسماعيل بن جعفر الصادق.

تيزينى، طيب : القرمطية - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد الثانى - القسم الثانى - معهد الإنماء العربى - ط١ - بيروت سنة ١٩٨٨ - ص ص ١٠٧٣، ١٠٧٤

(١٦٦) المصدر السابق : ص ١٠٧٤

(١٦٧) أمين، أحمد : ظهر الإسلام - مصدر سابق - ص ١٣٢

(١٦٨) تيزينى، طيب : القرمطية - مصدر سابق - ص ص ١٠٧٧، ١٠٧٨

(١٦٩) سورة القصص : أية ٢٨

(١٧٠) أمين، أحمد : ظهر الإسلام - مصدر سابق - ص ٨١

(١٧١) المصدر السابق - ص ص ١٣٤ : ١٣٧

(١٧٢) الحسينى، محمد جابر : حركات الشيعة المتطرفين - دار المعارف - ط٢ - القاهرة - سنة ١٩٦٨ - ص ص ٦٢، ٦٨

(١٧٣) شلبى، أحمد : مقارنة الأديان - جـ٤ أديان الهند الكبرى - مصدر سابق - ص ٦٩

(١٧٤) الحسينى، جابر : حركات الشيعة المتطرفين - مصدر سابق - ص ص ١٥٤، ١٥٥

(١٧٥) هو أبو بكر محمد بن زكريا الرازى، فيلسوف اشتهر بالطب الكيمياء وظل حجة فى الطب فى أوربا حتى القرن السابع عشر الميلادى. فهو من أعظم أطباء القرون الوسطى وطبيب الدولة العربية الإسلامية.

الرازى، أبو بكر : رسائل فلسفية وتحقيق بول كراوس - دار الآفاق الجديدة - بيروت - ١٩٧٣ - صفحة أ

(١٧٦) المصدر السابق : ص ص ٨٨ : ٨٩

(١٧٧) المصدر السابق : ص ص ١٧ : ١٩

(١٧٨) العبد، عبد اللطيف : أصول الفكر الفلسفى عند الرازى - مصدر سابق - ص ٢٢٩

(١٧٩) الرازى، أبو بكر : رسائل فلسفية - مصدر سابق - ص ص ١٥١ : ١٥٤

(١٨٠) المصدر السابق - ص ص ٣٨ : ٤٠

(١٨١) المصدر السابق - ص ص ١٠ : ٢٣، ٣١، ٣٢

(١٨٢) المصدر السابق : ص ص ١٧ : ١٩

(١٨٣) سورة لقمان : أية ٣٣

(١٨٤) سورة آل عمران : أية ١٨٥

(١٨٥) سورة يوسف : أية ١٥٧

(١٨٦) هو أبو نصر محمد بن طرخان بن أوزلغ المعروف بالفارابى.

(١٨٧) الموسوعة الفلسفية المختصرة - مصدر سابق - ص ص ٢٧٨ : ٢٩٠

(١٨٨) أبو ريان، محمد على : تصنيف العلوم بين "الفارابى وابن خلدون" - عالم الفكر - المجلد التاسع - العدد الأول - وزارة الإعلام - الكويت سنة ١٩٧٨ - ص ١٠٨

(١٨٩) خليل، خليل أحمد : مستقبل الفلسفة العربية - مصدر سابق - ص ١٨١

(١٩٠) للمعرى رؤية خاصة فى الاجتماع والتعاون داخل المجتمع الواحد وقد عرضناها فى سياقها فى الفصول السابقة.

(١٩١) صليبا، جميل : تاريخ الفلسفة العربية - مصدر سابق - ص ص ٢٦٧ : ٢٦٩

(١٩٢) المرجع السابق - ص ص ١٦٩، ١٧٠

(١٩٣) وقد أوضحنا فى الفصل الرابع علاقة هذه الصفات التى قال بها "الفارابى" فى شأن رئيس المدينة الفاضلة بالصفات التى قال بها "المعرى" فى نفس الشأن.

(١٩٤) أبو ريان، محمد على : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام – دار المعارف الجامعية – الإسكندرية – ١٩٧٥ – ص ص ٣٧٥، ٣٧٦

(١٩٥) خليل، خليل أحمد : مستقبل الفلسفة العربية – مصدر سابق – ص ١٨٢

(١٩٦) صليبا، جميل : تاريخ الفلسفة العربية – مصدر سابق – ص ص ١٧٣ : ١٧٥

(١٩٧) الجابرى، محمد عابد : نحن والتراث – دار التنوير للطباعة والنشر – ط٤ – المغرب – ١٩٨٥ – ص ١٠٦

(١٩٨) المصدر السابق – ص ص ٧٤ : ٨٢

(١٩٩) هو أبو على بن عبد الله بن الحسن بن على بن سينا

(٢٠٠) أبو ريان، محمد على : تصنيف العلوم بين الفارابى وابن خلدون – مصدر سابق – ص ص ١١١، ١١٢

(٢٠١) صليبا، جميل : الدراسات الفلسفية – جـ١ – مطبعة جامعة دمشق – سنة ١٩٦٤ – ص ١٣٦

(٢٠٢) ______ : تاريخ الفلسفة العربية – مصدر سابق – ص ٢٣٧

(٢٠٣) وقد عرضنا لمذهبى التفاؤل والتشاؤم الأخلاقى فى الفصل الثانى من هذا الكتاب.

(٢٠٤) المصدر السابق – ص ٢٣٦، ٢٣٧

(٢٠٥) المصدر السابق : ص ٢٣٦

(٢٠٦) المصدر السابق – ص ٢٣٨

(٢٠٧) أبو وافية، سهير فضل الله : الفلسفة الإنسانية فى الإسلام – مصدر سابق – ص ١٥٣

(٢٠٨) صليبا، جميل : تاريخ الفلسفة العربية – مصدر سابق – ص ٢٣٨

ملحق (٢)

نظرة تاريخية فى التشاؤم

للتشاؤم بدايات قديمة فى الوعى الإنسانى، فعلى سبيل المثال تتجه أديان الهند [١] كلها إلى التشاؤم، وتسعى إلى الانطلاق، أو النجاة أو الترفانا. فالبوزية [٢].ترى أن الوجود نفسه شر، وأن الحياة تعنى الحزن، والمهرب الوحيد هو الفرار منها، كما ترى أن الألم [٣] فى كل شئ فالولادة ألم، والشيخوخة ألم والمرض ألم، والحزن ألم، وليس فى مقدور أحد أن ينجو من الألم [٤] حتى الآلهة من أصحاب الحياة السعيدة يعرفون الألم.

والألم عند البوزية مصدره العطش، أى الرغبة المرتبطة باللذة، والتى ترافق كل وجود فالعطش، والجهل يولدان جذور الشر الثلاثة التى هى الحسد، والحقد، والضلال. وتوقف الألم يعنى توقف العطش أى توقف أصل الشر. وقد عبر "بوزا" [٥] عن النظرية السابقة فى قوله (الكون بأجمعه ملتهب. الكون بأجمعه محفوف بالدخان. الكون بأجمعه تحيط به النار. الكون بأجمعه مرتعد).

كما نجد البوادر القديمة للتشاؤم عند الرومان والإغريق، حيث كان عالم المؤرخين اليونانيين والرومانيين قاصرا حيث بنوا آراءهم على حياة الفرد أو الأسرة والقبيلة، ومن شأن التاريخ إذا بنى على هذا الأساس أن يكون قاتم اللون، مليئا بأخبار الفتن والثورات. فلما اطلع فلاسفة الإغريق والرومان على هذا التاريخ تأثروا به فى صياغة نظرياتهم عن

الحياة، فجاءت هذه النظريات تبلور التشاؤم خاصة نظريات أفلاطون، والأبيقورية، والرواقية وسنيكا(٦).

وتعتبر النظرة الفيثاغورية إلى العالم نوعا من أنواع التشاؤم (المقيد) حيث يوجد تكفير ومعاقبة للنفس على زنوبها، حتى يمكن أن يكون الإنسان حرا، وذلك غير دورات بعدها تصبح النفس نقية عبر تنقية شعائرية (طقسية) أو بواسطة التأمل الفلسفى **Philosophical contemplation**.

كما يوجد هذا التشاؤم فى المسيحية التى ترى أن العالم ساقط **Fallan** بسبب فساد العقل والإرادة، ولكن مثل هذه المفاسد أو الأمراض يمكن أن تُقوم. وفى القرن التاسع عشر قريت نزعة التشاؤم. وظهرت عند "شوبنهار" "وهارتمان" وفى النصف الأول من القرن العشرين وجد الفلاسفة أنفسهم غير قادرين على وضع مبادئ عامة للناس عن العالم. فظهرت نظريات لاهوتية، كما ظهرت الكالفينية الجديدة (مذهب كالفين البروتستانتى اللاهوتى الفرنسى ١٥٠٩ - ١٥٦٤) هذا المذهب الذى يرى أن قدر الإنسان مرسوم قبل ولادته. كما ظهر بوضوح التشاؤم المتصلب **uncompromisingly** عند الفيلسوف الوجودى "مارتين هيدجر" الذى وضع الموت والقلق والعدم فى قمة اهتماماته. كما أن الحرية لديه تكمن فى عبارات الموت(٧).

هوامش ملحق (٢)

(١) شلبى، أحمد : مقارنة الأديان - جـ٤ - أديان الهند الكبرى - مصدر سابق - ص ١٩٨

الخطيب، عبد الكريم : قضية الألوهية بين الفلسفة والدين - مصدر سـابق - ص ٨٦

(٢) عبد الرحمن، عائشة : الحياة الإنسانية عند أبى العلاء المعرى - مصدر سـابق - ص ٩٩

(٣) مقلد، علـى : البوزيـة - الموسـوعة الفلسـفية العربيـة - المجلد الثـانى - القسـم الأول- معهد الإنماء العربى - ط٢ - بيروت - سنة ١٩٨٨ - ص ٢٥٩

شلبى، أحمد : مقارنة الأديان - جـ٤ - أديان الهند الكبرى - مصدر سابق - ص ص ١٦٦، ١٦٧

(٤) حيث أن الوجـود الإنسـانى الواعـى عندهـم يتضمـن الألـم والمـرض، وسـبب كـل مرض يقع فى معاناة الإنسان، وفى الرغبة. والخلاص الايجابى، يكون بـالتوصل إلى (النرفانا) التى تتضمن المعاناة، فالعالم لديهم ليـس مؤلـم فقط بـل أيضـا بـاطل Illusary.

Encyclopedia Britannica, Art Pessimism-vol 17-op.cit - P 632

(٥) شلبى، أحمد : مقارنة الأديان - جـ٤ - أديان الهند الكبرى - مصدر سابق - ص ٢٠٣

(٦) العبادى، عبد الحميد : ناحية التاريخ فى أدب أبى العـلاء - مصـدر سابق - ص ٢٠١

العابد، محمد : المعرى ومنزلتـه فـى الأداب العالميـة - مجلـة الثريـا - تونـس - ابريل سنة ١٩٤٤ - ص ص ٤، ٥

(7) Encyclope dia Britannica : Art pessimism - Vol 17 - Op - cit P632, 633.



المصادر والمراجع

أ – المصادر والمراجع العربية :

١. إبراهيم، زكريا : كانط أو الفلسفة النقدية – مكتبة مصر – القاهرة سنة ١٩٧٢.

٢. ـــــــــــــــ : مشكلة الإنسان – مكتبة مصر – القاهرة – د.ت

٣. ـــــــــــــــ : المشكلة الخلقية – مكتبة مصر – ط٣ – القاهرة – سنة ١٩٨٠

٤. ابن الأنباري، أبو البركات عبد الرحمن : نزهة الألبا في طبقات الأدبا – تعريف القدماء بأبي العلاء المعرى – جمعه وحققه لجنة من وزارة المعارف العمومية – بإشراف طه حسين – دار الكتب المصرية – القاهرة – سنة ١٩٤٤

٥. ابن تغرى، يوسف بن الأمير : النجوم الزاهرة فى ملوك مصر و لقاهرة – طبعة تعريف القدماء

٦. ابن خلكان، أبو العباس أحمد بن محمد : وفيات الأعيان في أنباء أبناء الزمان – طبعة تعريف القدماء.

٧. ابن العديم، الصاحب كمال الدين : الأنصاف والتحرى فى دفع الظلم والتجرى عن أبى العلاء المعرى – طبعة تعريف القدماء.

٨. ابن المعتز : طبقات الشعراء – تحقيق عبد الستار أحمد – دار المعارف – مصر – ١٩٥٦

٩. ابن الوردى، عمر بن المظفر بن عمر : تتمه المختصر فى أخبار البشر – طبعة تعريف القدماء

١٠. أبو الرضا، سعد : نحو منهج نفسى فى نقد الشعر – الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة – سنة ١٩٨٤

١١.أبو ريان، محمد على : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام – دار المعرفة الجامعية – الإسكندرية – ١٩٧٥

١٢.______ : تصنيف العلوم بين الفارابى وابن خلدون – مجلة عالم الفكر – المجلد التاسع – العدد الأول – وزارة الإعلام – الكويت – ١٩٧٨

١٣.أبو وافية، سهير فضل الله : الفلسفة الإنسانية فى الإسلام – دار النهضة العربية – القاهرة – ١٩٧٨

١٤.أدهم، على : بين الفلسفة والأدب – دار المعارف – القاهرة – ١٩٧٨

١٥.أفلاطون : جمهورية أفلاطون – ترجمة ودراسة فؤاد زكريا – الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة – ١٩٨٥

١٦.الألوسى، حسام الدين : دراسات فى الفكر الفلسفى فى الإسلام – المؤسسة العربية للدراسات والنشر – ط١ – بيروت – ١٩٨٠

١٧.أمين، أحمد : الأخلاق – دار الكتاب العربى – بيروت – سنة ١٩٦٩

١٨.______ : سلطان العقل عند أبى العلاء المعرى – المهرجان الألفى لأبى العلاء المعرى – مطبوعات المجمع العربى – مطبعة الترقى – دمشق – سنة ١٩٤٥

١٩.______ : ظهر الإسلام – جـ٤ – مكتبة النهضة المصرية – ط٣ – ١٩٦٤

٢٠.______ : نظرة أبى العلاء إلى العالم – مجلة الهلال – الجزء الثامن من المجلد السادس والأربعين – يونية – سنة ١٩٣٨ – دار الهلال – القاهرة – سنة ١٩٣٨

٢١.أمين، عثمان : الفلسفة الرواقية – مكتبة الأنجلو المصرية – ط٣ – القاهرة – ١٩٧١

٢٢.أوليدوف، أ . ك : الوعى الاجتماعى – تعريب ميشيل كيلو – دار ابن

خلدون - بيروت - سنة ١٩٧٨
٢٣.بدوى، عبد الرحمن : الأخلاق عند كانط - وكالة المطبوعات - الكويت - سنة ١٩٧٩
٢٤.______________ : الأخلاق النظرية - وكالة المطبوعات - ط٢ - الكويت - سنة ١٩٧٦
٢٥.______________ : شوبنهاور - وكالة المطبوعات - الكويت - سنة ١٩٤٢
٢٦.______________ : من تاريخ الإلحاد فى الإسلام - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - سنة ١٩٤٥
٢٧.البستانى، فؤاد : من ضحايا العقل - المهرجان الألفى لأبى العلاء المعرى - مطبوعات المجمع العربى - مطبعة الترقى - دمشق - سنة ١٩٤٥
٢٨.البصير، مهدى : على قبر أبى العلاء - المهرجان الألفى لأبى العلاء المعرى - مطبوعات المجمع العربى - مطبعة الترقى - دمشق - ١٩٤٥
٢٩.البغدادى، الخطيب : تاريخ مدينة السلام - طبعة تعريف القدماء
٣٠.بكر، كارل هينرش : تراث الأوائل فى الشرق والغرب - ضمن التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية - نصوص ألف بينها وترجمها عبد الرحمن بدوى - وكالة المطبوعات - ط٤ - الكويت - سنة ١٩٨٠
٣١.بلدى، نجيب : مراحل التفكير الأخلاقى - دار المعارف - مصر - سنة ١٩٦٢
٣٢.بيار يويانس : أبيقورس - تعريب بشارة صارجى - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - ط١ - بيروت - سنة ١٩٨٠
٣٣.التفتازانى، أبو الوفا : تصوف - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد الأول - معهد الإنماء العربى - ط١ - بيروت -

سنة ١٩٨٦

٣٤.التهانوى، الفاروقى : كشاف اصطلاحات الفنون – جـ٢ – حققه لطفى عبد البديع – ترجمة النصوص عبد النعيم حسنين – راجعه أمين الخولى – الهيئة المصرية العامة للتأليف والطباعة والنشر – سنة ١٩٦٩

٣٥.تيزنى، طيب : القرمطية – الموسوعة الفلسفية العربية – المجلد الثانى – القسم الثانى – معهد الإنماء العربى – ط١ – بيروت – سنة ١٩٨٨

٣٦.تيمور، أحمد : أبو العلاء المعرى – مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر – القاهرة – سنة ١٩٤٤

٣٧.الثعالبى، أبو منصور : تتمه اليتيمة – طبعة تعريف القدماء

٣٨.الجابرى، محمد عابد : نحن والتراث – دار التنوير للطباعة والنشر – ط٤ – المغرب – سنة ١٩٨٥

٣٩.جاد المولى، محمد أحمد : المعرى : مثله الأعلى للأخلاق – مجلة الهلال – الجزء التاسع من المجلد السادس والأربعين – يوليه – سنة ١٩٣٨ – دار الهلال – القاهرة – سنة ١٩٣٨

٤٠.جار الله، زهدى : أصول علم النفس فى الأدب العربى القديم – بيروت – سنة ١٩٧٨

٤١.جاسم، عزيز السيد : تأملات فى الحضارة والاغتراب – دار الشؤون الثقافية العامة – ط١ – بغداد – سنة ١٩٨٦

٤٢.الجرجانى، على بن محمد : التعريفات – مطبعة مصطفى البابى الحلبى – القاهرة – سنة ١٩٣٨

٤٣.الجندى، محمد سليم : الجامع فى أخبار أبى العلاء المعرى وآثاره – جـ١ – علق وأشرف على طبعة عبد الهادى هاشم – مطبوعات المجمع العلمى العربى – دمشق – سنة ١٩٦٢

٤٤.ـــــ : دين أبى العلاء – المهرجان الألفى لأبى العلاء المعرى – مطبوعات المجمع العربى – مطبعة الترقى – دمشق – سنة ١٩٤٥

٤٥.جود : فصول فى الفلسفة ومذاهبها – ترجمة محمود هناء، ماهر كامل – مكتبة النهضة المصرية – القاهرة – سنة ١٩٥٦

٤٦.حسين، طه : تجديد ذكرى أبى العلاء – دار المعارف – ط٩ – القاهرة – سنة ١٩٨٢

٤٧.ـــــ (أشراف) : تعريف القدماءئ بأبى العلاء المعرى ــ جمعه وحققه لجنة من رجال وزارة المعارف العمومية ــ مطبعة دار الكتب المصرية ـ القاهرة ـ سنة ١٩٩٤

٤٨.ـــــ : خصام ونقد – دار العلم للملايين – ط٩ – بيروت – سنة ١٩٧٩

٤٩.ـــــ : الفصول والغايات – المهرجان الألفى لأبى العلاء المعرى – مطبوعات المجمع العربى – مطبعة الترقى – دمشق – سنة ١٩٤٥

٥٠.ـــــ : مع أبى العلاء فى سجنه – دار المعارف – ط ١٤ – مصر – سنة ١٩٨٩

٥١.حلمى، محمد مصطفى : الحياة الروحية فى الإسلام – الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر – القاهرة – سنة ١٩٧٠

٥٢.الحليوى، محمد : أبو العلاء المعرى نظرة فى أدبه وفلسفته – مجلة الثريا – تونس – إبريل – سنة ١٩٤٤

٥٣.حمزة، محمد شاهين : مع الفكر الإسلامى فى بعض قضاياه – مكتبة الأنجلو المصرية – القاهرة – سنة ١٩٧٠

٥٤.الحموى، أبو عبد الله ياقوت : إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب – طبعة تعريف القدماء

٥٥.حنفى، حسن : الإلحاد – الموسوعة الفلسفية العربية – المجلد

الأول - معهد الإنماء العربى - ط١ - بيروت - سنة ١٩٨٦

٥٦. ـــــــــــــــ : الذات - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد الأول - معهد الإنماء العربى - ط١ - بيروت - سنة ١٩٨٦

٥٧. الحسينى، محمد جابر : حركات الشيعة المتطرفين - دار المعارف - ط٢ - القاهرة - سنة ١٩٦٧

٥٨. الخطيب، عبد الكريم : قضية الألوهية بين الفلسفة والدين - دار الفكر العربى - ط٢ - القاهرة - سنة ١٩٧١

٥٩. خليفة، عبد الرحمن : فى علم السياسة الإسلامى - دار المعرفة الجامعية - الإسكندرية - سنة ١٩٨٩

٦٠. خليل، خليل أحمد : مستقبل الفلسفة العربية - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع - بيروت - سنة ١٩٨١

٦١. خواجة، أحمد : الجبرية - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد الثانى - القسم الأول - معهد الإنماء العربى - بيروت - ط٢ - سنة ١٩٨٨

٦٢. ـــــــــــــــ : القدرية - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد الثانى - القسم الثانى - معهد الإنماء العربى - ط١ - بيروت - سنة ١٩٨٨

٦٣. الخولى، أمين : رأى فى أبى العلاء - طبعة جماعة الكتاب - سنة ١٣٦٣هـ

٦٤. دراج، فيصل : اغتراب - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد الأول - معهد الإنماء العربى - ط١ - بيروت - سنة ١٩٨٦

٦٥. دراز، محمد عبد الله : الأخلاق فى القرآن - دار المعرفة الجامعية - الإسكندرية - سنة ١٩٩٠

٦٦.______________ : الدين – مطبعة السعادة – القاهرة – سنة ١٩٦٩

٦٧.دى بور، ت . ج : تاريخ الفلسفة فى الإسلام – نقله إلى العربية وعلق عليه محمد عبد الهادى أبو ريدة – مطبعة التأليف والترجمة والنشر – ط٣ – القاهرة – سنة ١٩٥٤

٦٨.الذهبى، أبو عبد الله شمس الدين : تاريخ الإسلام – طبعة تعريف القدماء

٦٩.الرازى، أبو بكر : رسائل فلسفية – تحقيق بول كراوس – دار الآفاق الجديدة – بيروت – سنة ١٩٧٣

٧٠.الراوى، طه : سر الخلود فى شعر أبى العلاء المعرى – المهرجان الألفى لأبى العلاء المعرى – مطبوعات المجمع العربى – مطبعة الترقى – دمشق – سنة ١٩٤٥

٧١.رزق الله، رالف : الألم – الموسوعة الفلسفية العربية – المجلد الأول – معهد الإنماء العربى – ط١ – بيروت – سنة ١٩٨٦

٧٢.الزايد، محمد : المعيار – الموسوعة الفلسفية العربية – المجلد الأول – معهد الإنماء العربى – ط١ – بيروت – سنة ١٩٨٦

٧٣.زناتى، جورج : التزام – الموسوعة الفلسفية العربية – المجلد الأول – معهد الإنماء العربى – ط١ – بيروت – سنة ١٩٨٦

٧٤.______________ : اختيار – الموسوعة الفلسفية العربية – المجلد الأول – معهد الإنماء العربى – ط١ – بيروت – سنة ١٩٨٦

٧٥.______________ : الإرادة – الموسوعة الفلسفية العربية – المجلد الأول – معهد الإنماء العربى – ط١ – بيروت – سنة ١٩٨٦

٧٦.____________ : عبث – الموسوعة الفلسفية العربية – المجلد الأول – معهد الإنماء العربى – ط١ – بيروت – سنة ١٩٨٦

٧٧.زيدان، عبد القادر : قضايا العصر فى أدب أبى العلاء المعرى – الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة – سنة ١٩٨٦

٧٨.زيدان، محمود فهمى : شك – الموسوعة الفلسفية العربية – المجلد الأول – معهد الإنماء العربى – ط١ – بيروت – سنة ١٩٨٦

٧٩.سلامة، يسرى محمد : النقد الاجتماعى فى آثار أبى العلاء المعرى – دار المعارف – ط٢ – الإسكندرية – سنة ١٩٨٢

٨٠.سليمان، أحمد : مباحث فى علم الكلام – ط١ – سنة ١٩٨٧

٨١.السمعانى، تاج الإسلام أبو سعد : الأنساب – طبعة تعريف القدماء.

٨٢.سويف، مصطفى : الأسس النفسية للإبداع الفنى فى الشعر خاصة – دار المعارف – ط٢ – مصر – سنة ١٩٥٩

٨٣.شاكر، عثمان : ملوك الشعر فى الدولة العباسية – مطبعة النهضة – ط١ – القاهرة – سنة ١٩٢٧

٨٤.الشايب، أحمد : أبو العلاء المعرى شاعر أم فيلسوف – المهرجان الألفى لأبى العلاء المعرى – مطبوعات المجمع العربى – مطبعة الترقى – دمشق – سنة ١٩٤٥

٨٥.شعرانى، وفاء : الباطنية – الموسوعة الفلسفية العربية – المجلد الثانى – القسم الأول – معهد الإنماء العربى – ط٢ – بيروت – سنة ١٩٨٨

٨٦.شكرى، عبد الرحمن : المعرى هل كان سابقا لعصره – مجلة الهلال – الجزء الثامن من المجلد السادس والأربعين – يونية سنة ١٩٣٨ – دار الهلال – القاهرة – سنة ١٩٣٨

٨٧.شلبى، أحمد : مقارنة الأديان – ٤ أجزاء – مكتبة النهضة

المصرية – ط٨ – القاهرة – (١٩٨٤–١٩٨٨).

٨٨.الشهر ستانى، محمد بن عبد الكريم : الملل والنحل – تقديم وإعداد عبد اللطيف العبد – مكتبة الأنجلو المصرية – ط١ – سنة ١٩٧٧

٨٩.الصادق، محمد : العبقرية والوحدة فى حياة أبى العلاء المعرى – مجلة الثريا – تونس – إبريل– سنة ١٩٤٤

٩٠.صارجى، بشارة : المسئولية – الموسوعة الفلسفية العربية – المجلد الأول – معهد الإنماء العربى – ط١ – بيروت – سنة ١٩٨٦

٩١.صبحى، أحمد محمود : الفلسفية الأخلاقية فى الفكر الإسلامى – دار المعارف – ط٢ – القاهرة – سنة ١٩٨٣

٩٢.صدقى، عبد الرحمن : المرأة فى رأى أبى العلاء – مجلة الهلال – الجزء الثامن من المجلد السادس والأربعين – يونية – ١٩٣٨ – دار الهلال – القاهرة – سنة ١٩٣٨

٩٣.الصفدى، صلاح الدين : نكت الهيمان فى نكت العميان – طبعة تعريف القدماء.

٩٤.صليبا، جميل : تاريخ الفلسفة العربية – دار الكتاب اللبنانى – بيروت – سنة ١٩٨٦

٩٥.________ : الدراسات الفلسفية – جـ١ – مطبعة جامعة دمشق – سنة ١٩٦٤

٩٦.________ : فكرة الخير فى فلسفة أبى العلاء المعرى – المهرجان الألفى – لأبى العلاء المعرى – مطبوعات المجمع العربى – مطبعة الترقى – دمشق – سنة ١٩٤٥

٩٧.ضيف، شوقى : عصر الدول والإمارات – جـ٥ – دار المعارف – مصر – سنة ١٩٨٣

٩٨.________ : فصول فى الشعر ونقده – دار المعارف – ط٢ – القاهرة – سنة ١٩٧٧

٩٩.____________ : وحدة التراث – مجلة فصول – المجلد الأول – العدد الأول – الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة – سنة ١٩٨٠

١٠٠.الطويل، توفيق : أسس الفلسفة – دار النهضة العربية – ط٥ – القاهرة – سنة ١٩٦٧

١٠١.____________ : قصة النزاع بين الدين والفلسفة – مكتبة مصر – ط٢ – القاهرة – سنة ١٩٥٨

١٠٢.____________ : مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق – مكتبة النهضة المصرية – ط١ – القاهرة – سنة ١٩٥٣

١٠٣.العابد، محمد : المعرى ومنزلته فى الآداب العالمية – مجلة الثريا – تونس – إبريل – سنة ١٩٤٤

١٠٤.العبادى، عبد الحميد : أبو العلاء السياسى : مجلة الهلال – الجزء التاسع من المجلد السادس والأربعين – يولية – سنة ١٩٣٨ – دار الهلال – القاهرة – سنة ١٩٣٨

١٠٥.____________ : ناحية التاريخ فى أدب أبى العلاء المعرى – المهرجان الألفى لأبى العلاء المعرى – مطبوعات المجمع العربى – مطبعة الترقى – دمشق – سنة ١٩٤٥

١٠٦.عبد الباقى، محمد فؤاد : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم – دار الحديث – القاهرة – سنة ١٩٨٧

١٠٧.عبد الرحمن، عائشة : جديد فى رسالة الغفران – دار الكتاب العربى – بيروت – سنة ١٩٨٣

١٠٨.____________ : الحياة الإنسانية عند أبى العلاء المعرى – مطبعة المعارف – القاهرة – سنة ١٩٤١

١٠٩.العبد، عبد اللطيف : أصول الفكر الفلسفى عند الرازى – مكتبة الأنجلو المصرية – القاهرة – سنة ١٩٧٧

١١٠.____________ : الإنسان فى فكر إخوان الصفا – مكتبة الأنجلو

المصرية – سنة ١٩٧٦

١١١.عبد القادر، حامد : فلسفة أبى العلاء مستقاة من شعره – مطبعة لجان البيان العربى – القاهرة – سنة ١٩٥٠

١١٢.عبد اللطيف، محمد فهمى : أبو العلاء ومعارضته القرآن – مجلة الهلال – أغسطس ١٩٨٢ – دار الهلال – القاهرة – سنة ١٩٨٢

١١٣.عبد الله، مصيلحى : عقيدة أبى العلاء المعرى من خلال آثاره الشعرية – رسالة دكتوراه – آداب الإسكندرية – سنة ١٩٨٥

١١٤.عبد المعطى، على : كيركجارد مؤسس الوجودية المسيحية – دار المعارف الجامعية – الإسكندرية – سنة ١٩٨٠

١١٥.عبده، محمد : الإسلام والمرأة – تحقيق ودراسة محمد عمارة – مطبعة عابدين – القاهرة – سنة ١٩٧٥

١١٦.العزاوى، السيد محمد : الجبر والاختيار فى كتاب الفصول والغايات – مجلة الرسالة – العدد ٣١٨ : ٣٢١ – ٧ : ٢١ أغسطس – سنة ١٩٣٩ – دار الهلال – القاهرة – سنة ١٩٣٩

١١٧.عصفور، جابر : المرايا المتجاورة – الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة – سنة ١٩٣٨

١١٨.عطية، أحمد عبد الحليم : بعث – الموسوعة الفلسفية العربية – المجلد الأول – معهد الإنماء العربى – ط١ – سنة ١٩٨٦

١١٩.________ : الخير – الموسوعة الفلسفية العربية – المجلد الأول – معهد الإنماء العربى – ط١ – بيروت سنة ١٩٨٦

١٢٠.________ : شر – الموسوعة الفلسفية العربية – المجلد الأول – معهد الإنماء العربى – ط١ – بيروت – سنة ١٩٨٦

١٢١.العقاد، عباس محمود : رجعة أبى العلاء – مطبعة حجازى – القاهرة – سنة ١٩٣٩

١٢٢.عمارة، محمد : دهر – الموسوعة الفلسفية العربية – المجلد الأول – معهد الإنماء العربى – ط١ – بيروت – سنة ١٩٨٦

١٢٣.عمارة، محمد : طبيعة السلطة السياسية الدينية – مجلة الهلال – عدد مايو – ١٩٨٤ – دار الهلال – القاهرة – سنة ١٩٨٤

١٢٤.______________ : المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية – دار الشروق – ط٢ – القاهرة – سنة ١٩٨٨

١٢٥.العوا، عادل : أخلاق – الموسوعة الفلسفية العربية – المجلد الأول – معهد الإنماء العربى – ط١ – بيروت – سنة ١٩٨٦

١٢٦.______________ : إخوان الصفا – الموسوعة الفلسفية العربية – المجلد الثانى – القسم الأول – معهد الإنماء العربى – بيروت – ط٢ – سنة ١٩٨٨

١٢٧.______________ : الطبيعة الأخلاقية – الموسوعة الفلسفية العربية – المجلد الثانى – القسم الثانى – معهد الإنماء العربى – ط١ – بيروت – سنة ١٩٨٨

١٢٨.______________ : فضيلة ورذيلة – الموسوعة الفلسفية العربية – المجلد الأول – معهد الإنماء العربى – ط١ – بيروت – سنة ١٩٨٦

١٢٩.______________ : مذهب اللذة – الموسوعة الفلسفية العربية – المجلد الثانى – القسم الثانى – معهد الإنماء العربى – ط١ – بيروت – سنة ١٩٨٨

١٣٠.الغزالى، أبو حامد : إحياء علوم الدين – ط١ – دار الشعب – القاهرة – د . ت.

١٣١.غليوم، ألفريد : المعرى فى نظر المستشرقين المهرجان الألفى لأبى العلاء المعرى - مطبوعات العربى - مطبعة الترقى - دمشق - سنة ١٩٤٥

١٣٢.الفاضل، محمد : قصد أبى العلاء من رسالة الغفران - مجلة الثريا - تونس - إبريل سنة ١٩٤٤

١٣٣.فخرى، ماجد : أبعاد التجربة الفلسفية - دار النهار للنشر - بيروت - سنة ١٩٨٠

١٣٤.خروخ، عمر : حكيم المعرة - مطبعة الكشاف - ط٢ - بيروت - سنة ١٩٤٨

١٣٥.فرويد - سيجموند : الموجز فى التحليل النفسى - ترجمة سامى محمود، عبد السلام القفاش - راجعه مصطفى ذيور - دار المعارف - القاهرة - سنة ١٩٦٢

١٣٦.فكرى، على : الإنسان - القسم الأول - مطبعة عيسى البابى الحلبى - ط١ - مصر - سنة ١٩٣٥

١٣٧.فلوجل، جون كارل : الإنسان والخلاق والمجتمع - جـ٢ - ترجمة سعد الغزالى - راجعه أمين مرسى - دار الفكر العربى - القاهرة - سنة ١٩٦٦

١٣٨.الفندى، ثابت : مع الفيلسوف - دار المعرفة الجامعية - الإسكندرية - سنة ١٩٨٩

١٣٩.فنياس، غسان : الرواقية - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد الثانى - القسم الأول - معهد الإنماء العربى - ط٢ - بيروت - سنة ١٩٨٨

١٤٠.____________ : الفردية - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد الثانى - القسم الثانى - معهد الإنماء العربى - ط١ - بيروت - سنة ١٩٨٨

١٤١.فودة، عز الدين : التراث السياسى فى رسائل إخوان الصفا - مجلة فصول - المجلد الأول - العدد الأول - أكتوبر -

سنة ١٩٨٠ - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - سنة ١٩٨٠

١٤٢. قرني، عزت : تشاؤم - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد الأول - معهد الإنماء العربى - ط١ - بيروت - سنة ١٩٨٦

١٤٣. ــــــــــــ : تفاؤل - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد الأول - معهد الإنماء العربى - ط١ - بيروت - سنة ١٩٨٦

١٤٤. ــــــــــــ : السعادة - الموسوعة الفلسفية العربية - المجلد الأول - معهد الإنماء العربى - ط١ - بيروت - سنة ١٩٨٦

١٤٥. القفطى، أبو الحسن على بن يوسف : إنباه الرواه على أنباه النحاه - طبعة تعريف القدماء

١٤٦. كامل، عبد العزيز : الثقافة والدين - مجلة عالم الفكر - المجلد الخامس عشر - العدد الثانى - وزارة الإعلام - الكويت - سنة ١٩٨٤

١٤٧. الكتانى، محمد : دراسة المؤلفات - مطبعة النجاح الجديدة - الدار البيضاء - المغرب - د . ت

١٤٨. الكيالى، سامى : الاضطراب السياسى فى عصر أبى العلاء المهرجان الألفى لأبى العلاء - مطبوعات المجمع العربى - مطبعة الترقى - دمشق - سنة ١٩٤٥

١٤٩. اللبان، إبراهيم عبد المجيد : الفلسفة والمجتمع الاسلامى - مكتبة النهضة المصرية - ط١ - القاهرة - سنة ١٩٥٠

١٥٠. لوقا، نظمى : الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت - المطبعة الفنية الحديثة - القاهرة - سنة ١٩٧٢

١٥١. لاووست، هنرى : اختلاف الآراء فى فلسفة أبى العلاء المعرى - المهرجان الألفى لأبى العلاء المعرى - مطبوعات

المجمع العربى – مطبعة الترقى – دمشق – سنة ١٩٤٥

١٥٢.لويس، جون : الإنسان ذلك الكائن الفريد – ترجمة صالح جواد الكاظم – دار الشؤون الثقافية العامة – ط٢ – بغداد – سنة ١٩٨٦

١٥٣.ليلى، وليام : المدخل إلى علم الأخلاق – ترجمة وتقديم وتعليق على عبد المعطى – دار المعارف الجامعية – الإسكندرية – سنة ١٩٨٥

١٥٤.المازنى، إبراهيم عبد القادر : أبو العلاء شاعر إنسانى – المهرجان الألفى لأبى العلاء المعرى – مطبوعات المجمع العربى – مطبعة الترقى – دمشق – سنة ١٩٤٥

١٥٥.ماكورس، جون : الوجودية – ترجمة إمام عبد الفتاح إمام – مراجعة فؤاد زكريا – عالم المعرفة – المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب – الكويت – أكتوبر – سنة ١٩٨٢

١٥٦.مبارك، زكى : هل كان المعرى يكره الدنيا – مجلة الهلال – الجزء الثامن من المجلد السادس والأربعين – أغسطس سنة ١٩٣٨ – دار الهلال – القاهرة – سنة ١٩٣٨

١٥٧.متى، كريم : الأبيقورية – الموسوعة الفلسفية العربية – المجلد الثانى – القسم الأول – معهد الإنماء العربى – ط٢ – بيروت – سنة ١٩٨٨

١٥٨.المحاسن، زكى : أبو العلاء المعرى ناقد المجتمع – دار الفكر العربى – القاهرة – د . ت

١٥٩.محمود، إبراهيم : حول الاغتراب الكافكاوى ورواية "المسخ" نموذجا – مجلة عالم الفكر – المجلد الخامس عشر – العدد الثانى – يوليو – أغسطس – سبتمبر – سنة

١٩٨٤ - وزارة الإعلام - الكويت - سنة ١٩٨٤

١٦٠.محمود، زكي نجيب : المعقول واللا معقول - دار الشروق - ط٤ - لبنان - سنة ١٩٨٧

١٦١.________ (اشراف ومراجعة) : الموسوعة الفلسفية المختصرة - نقلها عن الانجليزية - فؤاد كامل، جلال العشرى، عبد الرشيد الصادق - دار القلم - بيروت - د . ت

١٦٢.مراد، يوسف : مبادىء علم النفس العام - دار المعارف - ط١ - مصر - سنة ١٩٦٩

١٦٣.مروة، حسين : تراثنا كيف نعرفه - مؤسسة الأبحاث العربية - ط١ - بيروت - سنة ١٩٨٥

١٦٤.المعرى، أبو العلاء : رسالة الغفران - منقحة مستكملة التحقيق بمخطوطة جديدة ومعها (رسالة ابن القارح) تحقيق وشرح عائشة عبد الرحمن - دار المعارف - مصر - سنة ١٩٥٠

١٦٥.________ : رسالة الملائكة - تحقيق لجنة من العلماء منشورات دار الآفاق الجديدة - ط٣ - بيروت - سنة ١٩٧٩

١٦٦.________ : شروح سقط الزند - خمسة أقسام - تحقيق مصطفى السقا، عبد السلام الفاروق، عبد الرحيم محمود إبراهيم الابياري، حامد عبد المجيد - إشراف طه حسين - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ط٣ - القاهرة - سنة ١٩٨٦، سنة ١٩٨٧

١٦٧.________ : الفصول والغايات في تمجيد الله والمواعظ - جـ١ - ضبطه وفسر غريبه - ونشره محمود حسن زناتي - مطبعة حجازي - ط١ - القاهرة - سنة ١٩٣٨

١٦٨.________ : اللزوميات جـ١، جـ٢ - دار بيروت للطباعة والنشر - بيروت - سنة ١٩٨٣

١٦٩.المغربى، على عبد الفتاح : العلاقة بين العقل والوحى عند مفكرى الإسلام – مكتبة الحرية الحديثة – القاهرة – د . ت

١٧٠.المقدس، أنيس : الروح العلائية وأثرها فى أدبنا الحديث المهرجان الألفى لأبى العلاء المعرى – مطبوعات المجمع العربى – مطبعة الترقى – دمشق – سنة ١٩٤٥

١٧١.مقلد، على : البوزية – الموسوعة الفلسفية العربية – المجلد الثانى – القسم الأول – معهد الإنماء العربى – ط٢ – بيروت – سنة ١٩٨٨

١٧٢.موسى، محمد يوسف : فلسفة الأخلاق فى الإسلام – مؤسسة الخانجى – ط٤ – القاهرة – سنة ١٩٦٣

١٧٣.__________ : القرآن والفلسفة – دار المعارف – ط٤ – القاهرة – سنة ١٩٨٢

١٧٤.الموصلى، جيهان : المعرى والمرأة – المهرجان الألفى لأبى العلاء المعرى – مطبوعات المجمع العربى – مطبعة الترقى – دمشق – سنة ١٩٥٤

١٧٥.ميخائيل، فوزية : سورين كيركجارد أبو الوجودية – دار المعارف – مصر – سنة ١٩٦٢

١٧٦.الميمنى، عبد العزيز الراجكوتى : أبو العلاء المعرى وما إليه – المطبعة السلفية ومكتبتها – الهند سنة ١٩٤٤

١٧٧.ناصر خسرو، أبو معين : سفر نامة – طبعة تعريف القدماء.

١٧٨.النشار، على سامى : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام – جـ١ – دار المعارف – القاهرة – ١٩٧١

١٧٩.نصر، سامى : فكرة الجوهر فى الفكر الفلسفى الإسلامى – مكتبة الحرية الحديثة – ط٢ – سنة ١٩٧٨

١٨٠.النقاش، أحمد بدوى : فلسفة الإسلام ومدينة الله – جـ٢ – مطبعة المؤيد – مصر – سنة ١٣٢٤هـ

١٨١.النكدى، عارف : أبو العلاء المعرى وآراؤه فى الإصلاح الاجتماعى – المهرجان الألفى لأبى العلاء المعرى – مطبوعات المجمع العربى – مطبعة الترقى – دمشق – سنة ١٩٤٥

١٨٢.الهنا، غانم : الوجودية – الموسوعة الفلسفية العربية – المجلد الثانى – القسم الثانى – معهد الإنماء العربى – ط١ – بيروت – سنة ١٩٨٨

١٨٣.هوسبرس، جون : السلوك الإنسانى – ترجمة وتقديم وتعليق على عبد المعطى – دار المعرفة الجامعية – الإسكندرية – سنة ١٩٨٤

١٨٤.وجدى، محمد فريد : نصيب المعرى من الفلسفة الشرقية – مجلة الهلال – الجزء الثامن من المجلد السادس والأربعين – يونية – سنة ١٩٣٨ – دار الهلال – القاهرة – ١٩٣٨

١٨٥.وهبة، أديب : من هو أبو العلاء – المهرجان الألفى لأبى العلاء المعرى – مطبوعات المجمع العربى – مطبعة الترقى – دمشق – سنة ١٩٤٥

١٨٦.وهبة، غبريال : أثر الكوميديا الإلهية لدانتى – الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة – سنة ١٩٨٧

١٨٧.وهبة، مراد : المعجم الفلسفى – دار الثقافة الجديدة – ط٣ – القاهرة – سنة ١٩٧٩

١٨٨.اليظى، صالح حسن : الفكر والفن فى شعر أبى العلاء المعرى – دار المعارف – الإسكندرية – سنة ١٩٨١

ب- المصادر والمراجع الأجنبية :

1. Broad, G.D :Five Typs of ethical theory-Trench, Trubner - 3 rd printing - London. 1944.
2. Encyclopedia Britannica :
   - Art (Abu-Al- Ala Al-Mrri), Vol.1
   - Art (optimism), Vol.16
   - Art (pessimism), Vol.17

   Encyclopedia Britannica, Inc, William Bentan, publisher, London.
3. Singer, Peter : Practical ethics, cembridg university, Press. L 979.

الفهـــــــرس

إصدارات الدار

اسم الكتاب	اسم المؤلف	ص
دراســــات		
١. فلسفة الفن عند سارتر وتأثير الماركسية عليها	د. رمضان الصباغ	٣٩٦
٢. في التفسير الأخلاقي والاجتماعي للفن	د. رمضان الصباغ	٢٥٨
٣. العلم عند العرب وأثره على الحضارة الأوروبية	د. رمضان الصباغ	٣٢٠
٤. في نقد الشعر العربي المعاصر	د. رمضان الصباغ	٤٧٦
٥. الأحكام التقويمية في الجمال والأخلاق	د. رمضان الصباغ	٤٠٠
٦. دراسات في فلسفة الأخلاق والسياسة والقانون	د. نصار عبد الله	١٥٢
٧. الفكر اليوتوبي في عصر النهضة الأوروبية	د. عصام عبد الله	٢٤٢
٨. الفتوة في المفهوم الإسلامي	د. عبد العزيز محمد	٢٦٤
٩. الحرية في الفلسفة اليونانية	د. محمود مراد	٤٧٠
١٠.في فلسفة العلوم	د. إبراهيم مصطفى إبراهيم	٣٤٠
١١.الأسس الميتافيزيقية لنظريات أرسطو المنطقية	د. مدحت محمد نظيف	٢٨٠
١٢.النظرية الخلقية عند أبي العلاء المعري	د. سناء خضر	٤١٢
١٣. في الشعر الحديث والمعاصر	د. مصطفى عبد الشافي	١١٦
١٤.ملامح من عالمهم القصصي	د. مصطفى عبد الشافي	١٨٠
١٥.إدارة الفنادق والقرى السياحية	د. ياسين الكحلي	٢٨٤
١٦.الإحساس بالجمال في ضوء القرآن الكريم	محمد عبد الواحد حجازي	٢٠٠
١٧.أثر القرآن الكريم في اللغة العربية	محمد عبد الواحد حجازي	١٦٠
١٨.أدب الأطفال في الوطن العربي (قضايا وآراء)	أحمد فضل شبلول	٢٢٤
١٩.يوسف إدريس .... الصراع والمواجهة	حسين عيد	٢٠٠
٢٠.قراءات وأدباء معاصرون مقالات في النقد الأدبي	محمد عبد الوهاب	١٦٠
٢١.صورة البطل المطارد في روايات محمد جبريل	حسين علي محمد	١٤٤
٢٢.الفن في موكب الوعي..... دراسة فنية	عبد الفتاح مرسي	١٢٨
روايــــات وقصص		
٢٣.حكايات عن جزيرة فاروس	محمد جبريل	١٤٤
٢٤.ليلة رأس السنة............ رواية	رمضان الصباغ	١٨٠
٢٥.المقطوع والموصول.......رواية	عبد الفتاح مرسي	١٥٦